

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

М.К.Мамардашвили, А.М.Пятигорский

ТРИ БЕСЕДЫ О МЕТАТЕОРИИ СОЗНАНИЯ

(краткое введение в учение виджнянавады)

Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, т. V, с.345-376

Предисловие

Около полутора тысяч лет назад в Северо-Западной Индии возникло исключительно интересное и оригинальное умозрительное учение о сознании, получившее название "виджнянавада" (букв. "теория сознания"). Его создание приписывается бодхисаттве Майтрейе и Асанге.* Понимание этого учения, которое содержит ряд идей и положений, представляющих огромный (и не только исторический) интерес для современных семиотиков, информанистов, лингвистов и психологов, является исключительно трудным. Оно требует, с одной стороны, той всесторонней лингвистической и текстологической (включая глубокое знание реалий) подготовки, которая пока остается недостижимым идеалом для большинства индологов. С другой же стороны, изучение виджнянавады требует усвоения некоторых общих понятий (и соответствующих терминов) в плане, может быть, несколько непривычном для современного ученого.

* Асанга считался также основателем школы йогачара (yogācāra).

В этой небольшой работе, построенной в целях большей понятности (не только для читателя, но и для авторов) в форме диалога, авторы предприняли попытку облегчить будущее изучение виджнянавады, имея в виду исключительно вторую сторону проблемы, а именно: предложить тем, кто захочет попытаться понять виджнянаваду, несколько иное понимание употребляемых ими самими терминов, чтобы впоследствии им были более понятны термины (иногда совершенно иные!), употребляемые в текстах виджнянавады.

М.К.Мамардашвили,
А.М.Пятигорский

ТРИ БЕСЕДЫ О МЕТАТЕОРИИ СОЗНАНИЯ

**(краткое введение в
учение виджнянавады)**

Труды по знаковым системам. Тарту,
1971, т. V, с.345-376

Предисловие

Около полутора тысяч лет назад в Северо-Западной Индии возникло исключительно интересное и оригинальное умозрительное учение о сознании, получившее название "виджнянавада" (букв. "теория сознания"). Его создание приписывается бодхисаттве Майтрейе и Асанге.* Понимание этого учения, которое содержит ряд идей и положений, представляющих огромный (и не только исторический) интерес для современных семиотиков, информанистов, лингвистов и психологов, является исключительно трудным. Оно требует, с одной стороны, той всесторонней лингвистической и текстологической (включая глубокое знание реалий) подготовки, которая пока остается

недостижимым идеалом для большинства индологов. С другой же стороны, изучение виджнянавады требует усвоения некоторых общих понятий (и соответствующих *терминов*) в плане, может быть, несколько непривычном для современного ученого.

* Асанга считался также основателем школы йогачара (yogācāra).

В этой небольшой работе, построенной в целях большей понятности (не только для читателя, но и для авторов) в форме диалога, авторы предприняли попытку облегчить будущее изучение виджнянавады, имея в виду исключительно вторую сторону проблемы, а именно: предложить тем,

кто захочет попытаться понять
виджнянаваду, несколько иное
понимание употребляемых *ими самими*
терминов, чтобы впоследствии им были
более понятны термины (иногда
совершенно иные!), употребляемые в
текстах виджнянавады.

1

А.П . Когда я думаю о сознании,
вернее, когда я пытаюсь
описывать сознание, я прежде
всего стремлюсь выяснить
природу какой-то *ментальной*

необходимости, которая побуждает меня и нас заниматься сознанием. Поэтому меня здесь, в этой беседе, совершенно не интересует *историческая* необходимость — я просто считаю, что ее в *данном* случае нет, и мы не будем ею заниматься. Я хочу знать, каков характер этой ментальной необходимости, которая вызывает стремление к попытке понимания сознания *для себя* и попытке экспликации этого понимания в виде определенного текста. Мне кажется, что "проблема сознания" имеет совершенно самостоятельный

прагматический аспект, и при рассмотрении ее именно в этом аспекте она может быть условно систематически (т.е. исключительно "в целях системы") обособлена, отчленена от ряда других проблем психологии, эпистемологии и лингвистики. Вместе с тем эта проблема может быть прагматически отчленена и от других, чисто практических, проблем жизни человека. И потому мне хотелось бы, чтобы наша первая беседа явилась как бы *введением к работе*, а не введением к сути дела. Но почему мы обращаемся к сознанию?

М.М. . Мне кажется, что к сознанию человеку имеет смысл обращаться потому, что, в отличие от всех других проблем познавательных и жизненных, оно есть *совершенно особый* источник познания.

А.П. . То есть "понимание" сознания есть совершенно особый источник познания?

М.М. . Понимание здесь – это не концепция сознания, а *работа с сознанием* . Значит, во-первых, возникает необходимость

выделения чего-то, что к самому сознанию не имело, казалось бы, отношения и не рассматривалось как выделение чего-то имеющего отношение к сознанию и работе с ним; во-вторых, это сама работа с сознанием (не "работа сознания", а "работа с сознанием"), которая и есть совершенно особый источник познания и знания.

А.П . Таким образом, здесь мы имеем дело с некоторым *мета-сознанием* , т.е. с какой-то познавательной сферой, в которую мы включаем нечто, что само по себе в сознание не

входит. И в данном случае наличие такой познавательной сферы еще ничего не говорит о том, относится ли то, что в нее включено, к сознанию или не относится. Важно то, что есть абстрактный интерес к этой проблеме и сначала надо попытаться понять, какое понимание этой проблемы, проблемы сознания, мы включаем в познание. Потому-то я и решил начать беседу с выяснения природы "ментальной необходимости", которая толкает к такому "пониманию" или к такой "работе".

М.М. . Я думаю, что здесь особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражающаяся в своего рода "борьбе с сознанием". Борьба с сознанием означает, что стремлением человека сознание перестает быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим. Сознание становится познанием и *на это время* (слово "время" здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием и как бы становится *метасознанием* — и тогда термины и утверждения

этого последнего мы называли бы *метатеорией*. Иначе говоря, то, что нас с необходимостью толкает к построению теории метасознания, есть необходимость борьбы с сознанием. И задача состоит в том, чтобы, во-первых, определить условия, в которых возникает проблема борьбы с сознанием (и тем самым заложить основу *личного* их изменения и преодоления человеком, который уже прагматически заинтересовался сознанием), и, во-вторых, раскрыть эту борьбу с сознанием как являющуюся саму по себе источником познания.

Борьба с сознанием вытекает из самого способа существования человека как сознательного существа и является проявлением этого способа, и в этом смысле это прагматическая проблема, потому что человек наталкивается на нее, какой бы деятельностью он ни занимался. Человек решает эту проблему как проблему своего способа существования.

А.П. Но, по-видимому, к сознанию можно подходить как неосознанно, так и осознанно. Неосознанный подход к сознанию характеризуется тем, что сознание

считается случаем отражения или познавания, т.е. сознание выступает само как какой-то особый познавательный процесс. И тогда сознание остается "на своем месте", с ним "ничего не делается". Но мы в этой беседе предлагаем нечто иное. Мы исходим из того несколько безумного предположения, что *в этот момент, сейчас, в то время*, когда мы рассуждаем о проблеме сознания, когда, как *ты* говоришь, "мы работаем с сознанием", мы в некотором роде уже его как какой-то спонтанный, естественный процесс исключаем.

В этом, собственно, и есть борьба с сознанием. Но мы можем пойти дальше в рассуждении о прагматике сознания. Мы можем представить себе, что мир сознания в чем-то чрезвычайно существенном противостоит нашим внутренним стремлениям, противостоит какой-то важной линии нашей жизни, и тогда выражение "борьба с сознанием" получит более конкретное жизненное значение, ибо окажется такой вещью, которую во имя некоторых мотиваций и целей, лежащих за *пределами* сознания, надо в некотором смысле

"прекратить". Надо прекратить, и не только для того, чтобы ее *понять* .

М.М . Точнее, чтобы понять *что-то другое* , а не только ее самое.

А.П . Да, и чтобы понять что-то другое, и, по-видимому, чтобы просто *жить* . "Жизнь" и "сознание" — это семантически разные вещи, т.е. они, конечно, постоянно пересекаются, но в чем-то очень важном это вещи совершенно разные: я в какие-то моменты своей жизни ясно

чувствую, что у меня есть такая жизнь, которая сознанием не является, и что эта жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту, — не только поскольку сознание останавливается, чтобы *быть осознанным*, но постольку, поскольку оно останавливается, чтобы его *не было*. Я думаю, что мы можем рассматривать прагматику проблемы сознания примерно так же, как Фрейд рассматривал (а точнее, мог бы, должен был бы рассматривать) прагматику проблемы подсознательного, хотя Фрейд

полагал, что изучает само подсознательное, и не вычленял прагматического аспекта проблемы. Фрейду было необходимо каким-то образом объективизировать подсознательную жизнь человека, может быть, себя самого, но как ученый, всецело принадлежащий XIX веку, он эту объективизацию понимал только в смысле нахождения позитивной научной истины. Он с помощью такой объективизации лечил неврозы, но он не понял (во всяком случае, не писал об этом), что вычленение проблемы подсознательного имеет

само по себе очень большое жизненное значение — как не только борьба с тем, что не познано, но и как борьба с *явлением природы*, которое мешало не только потому, что оно было не познано, но *просто мешало* фактом своего существования.

М.М . По сути дела, проблема подсознательного, как в свое время очень тонко заметил Н. Бор, не есть проблема измерения человеком глубин своего подсознания, а есть проблема создания условий для нового

сознательного опыта или сам этот опыт. И в этом смысле техника Фрейда состояла в том, чтобы показать некоторые природные явления или то, что можно рассматривать "как свойства человеческой натуры", — в качестве не природных явлений, а в качестве образований сознания. Таким образом, сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта. И тогда оказывается, что бессознательное — это то, что

"было" сознанием, и только в этом смысле сравнение или различие бессознательного и сознательного имеет смысл. Бессознательное имеет смысл в сопоставлении с сознанием только тогда, когда бессознательное *имеет* отношение к сознанию, есть само какой-то особый элемент сознания, *бывшего* сознания.

А.П . Слово "бывшего" здесь, конечно, толкуется условно. Речь не идет о какой-то регулярной связи во времени.

М.М. . Ни в коем случае.

А.П. . Тогда речь идет только о том, что какие-то факты мы имеем возможность располагать во времени, в то время как другие факты мы имеем возможность располагать в пространстве. Поэтому мы можем с равным правом называть подсознательное не "бывшим" сознанием, а, скажем, "будущим". Важно лишь, что в данном случае любые *выводимые* явления психики могут у нас условно фигурировать как явления сознания, но не

вследствие того, что они стали объектом сознания, а исключительно в силу того, что они сами рассматриваются в качестве естественных функций сознания или даже как *само сознание* . Но кроме того, мне кажется, что понимание сознания, работа с сознанием, борьба с сознанием и, отсюда, попытки построения какой-то своей метатеории сознания для отдельного человека (мы в данном случае фигурируем как два отдельных человека) вызваны нашим желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела,

причем предела не в чистом умозрении, не в поисках какого-то абстрактного категориально существующего сознания, а предела в поисках основы своего сознательного существования. Конечно, мы могли бы, опять-таки перефразируя Фрейда, сказать, что эти попытки необходимы для того, чтобы нам или другому (больному?) было бы лучше, но, мне кажется, эта необходимость другого порядка. Здесь не стоит вопрос о "лучше" и "хуже" – здесь просто возникает внутренняя необходимость дойти до предела в субъективном сознательном

существовании, независимо от того, чего это могло бы нам стоить. А затем уж снова вернуться к функционированию жизненному.

Наше понимание сознания, эксплицируемое в этих беседах, относится к метатеории сознания, а не к теории сознания. Это очень трудно объяснить. И не потому, что этому нет объяснения, а потому, что этому есть слишком много объяснений. Первое объяснение, которое я бы мог предложить (почему наше понимание сознания, наша работа

с сознанием есть метатеория сознания, а не теория сознания), связано с одним очень важным обстоятельством: сознание *как таковое* (а не его понимание) не может быть нами, буквально говоря, жизненно пережито, оно не может быть для нас феноменом жизни, и поэтому оно не может быть объектом позитивного знания. И дело не только в том, что оно не может быть объектом личного опыта, хотя это тоже очень важно, — а в том, что мы просто уславливаемся, что для нас оно не может быть *никаким объектом* . Мы говорим, что

работаем с сознанием, что занимаемся пониманием сознания именно потому, что, очевидно, описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием невозможно.

М.М . Поэтому должны быть введены какие-то термины, понятия, которые надо отнести не к сознанию как *предмету работы*, а к "работе", – таким образом, что эти термины и понятия будут фиксироваться как свойства самой работы с сознанием. И, фиксируя эти свойства, мы постулируем такую область, где

нет терминов "объект" и "субъект" как терминов сознания, как предмета, но где термины "объект" и "субъект" будут терминами метаязыка, не изучаемыми в языке объекта описания, т.е. в действительности сознания.

А.П. . Мне хочется достичь еще большего непосредственного понимания того, чем мы сейчас начинаем заниматься. Мне думается, что здесь можно пойти по пути аналогий. Возьмем "сознание как таковое"; мы не знаем, что это такое, мы исходим из того, что ничего подобного

сознанию нет, но в то же время и о некоторых других вещах и явлениях мы также можем говорить, что они не могут быть объектом непосредственного знания, и постольку, поскольку они не могут быть объектом непосредственного знания, они могут быть сопоставимы с сознанием по этому признаку. И в этом смысле чрезвычайный интерес представляет явление смерти как явление сознания. Смерть, по-видимому, не может быть описана. Она не может быть описана в силу того тривиального обстоятельства, что для ее

описания надо быть живым, а будучи живым описать свою смерть невозможно.

М.М . То есть мы должны брать такие примеры для аналогий, в которых сам способ описания уничтожает условия, в которых живет или существует предмет, который мы хотим описать.

А.П . Совершенно верно. Понятие смерти может быть конкретизировано как клиническое описание, исключая условия предмета описания. Есть смерть

клиническая и смерть
биологическая, но смерть
остается *как явление*
неописываемым, и поэтому
смехотворно говорить о теории
смерти, между тем как с точки
зрения психологии сознания
вполне допустимо говорить о
метатеории смерти (в уже
указанном выше смысле, т.е.
определять условия, в которых о
смерти говорится, и свойства
этого говорения, а не сам
предмет). Если мы можем
разработать какую-то систему
терминов, мы можем создать язык
описания, который относится к

условиям, в которых мы рассматриваем предмет, в данном случае – смерть или сознание.

М.М . Здесь возможна еще аналогия с историей языка, с проблемой происхождения языка. Практически в описании или попытке описания смерти как какого-то предмета, т.е. в попытке построения теории сознания или теории смерти, фактически обнаруживаемые нами особенности ограничивающих условий вынуждают нас поставить вопрос о необходимости метатеории там, где невозможна

теория. И те же самые причины действуют, когда ставится вопрос о метатеории языка, во всяком случае, в той *части теории* языка, которая касается проблемы его происхождения и истории. На самом деле проблема происхождения языка не может быть поставлена как описание и анализ происхождения предмета по той простой причине, что любая попытка этого описания уже содержит в себе те условия и те средства, происхождение которых как раз и должно быть выяснено, и потому, как мне кажется, наука лингвистика должна принимать

факт языка как целое, нерасчленимое с точки зрения его происхождения, генезиса.

Мы не можем восстановить язык как девственный факт, перед которым *не было языка*, а потом язык *появился* как нечто девственное. Мы можем описывать в диахроническом плане только конкретные структуры какого-то существующего языка, отвлекаясь от проблемы происхождения языка и структуры языка в абсолютном смысле этого слова.

А.П . Совершенно аналогичное явление присутствует и в онтогенезе языка. До сих пор, строго говоря, совершенно непонятно, каким образом за первые четыре года жизни человек научается языку. Практически получается так, что наступает время, когда он уже овладел элементами языка, и все попытки детерминировать "ситуацию овладения языком" какой-то начальной, исходной ситуацией мне кажутся абсолютно неплодотворными. Мы можем здесь лишь "идти дальше", от

этапа, когда он уже овладел элементами языка, к последующим этапам его языкового научения, т.е., по сути дела, к этапам расширения его языковой эрудиции, поскольку она *уже была дана* в 3-4 года. Но *каким образом* это произошло – детерминистически осознать это практически невозможно.

М.М . Потому что здесь любая попытка детерминистического осознания этого, т.е. детерминистического восстановления начальных условий, содержит в себе уже в

скрытом виде сами эти начальные условия. Но это не тот вид начальных условий, который предположительно является генетически предшествующим, — генетически предшествующее начальное условие исчезло и невосстановимо. Но вернемся к проблеме метатеории сознания. Кроме всех прочих причин, эта проблема, на мой взгляд, осложняется еще и тем, что существует т. н. *первичный метаязык*. То есть кроме того метаязыка сознания, который мы хотим построить как исследователи, существует и

другой, по отношению к нашему являющийся первичным, метаязык самого сознания как некоторой *естественно функционирующей силы* . Я натолкнулся на эту проблему в связи с некоторыми совершенно определенными вещами. Мне буквально бросилась в глаза одна удивительная способность древнеиндийских грамматических представлений (хотя аналогичные вещи наблюдаются и во многих мифологических системах). Индологи и лингвисты рассматривают эти представления как *знание о языке* и как зачатки

научной грамматики языка, якобы содержащейся в этих текстах, но мне кажется, что в действительности они являются не знанием о языке в том смысле, в каком наука о языке содержит в себе знания о языке и создает эти знания о языке, а какими-то "естественными образованиями", условиями "работы" самого языка, внутренней возможностью функционирования любого (в принципе) языка, независимо от существования какой-либо *науки о языке*.

А.П. То есть мы могли бы сказать, что некоторые аналогичные сознанию факты могут сами как бы спонтанно воспроизводить какие-то метаязыковые образования. Мы привыкли расчленять метаязык и язык-объект, в конечном счете, следующим образом: некое "что", когда речь идет о языке-объекте, приурочивается принудительно к объекту, и некое "что", когда речь идет о метаязыке, приурочивается принудительно к субъекту. И вот в наших беседах было бы, мне кажется, интересно отказаться от этого членения, т.е. мы можем

себе представить, что метаязык и язык-объект существуют в силу тех предварительных условий, которые мы выработали в начале нашей беседы, т.е. что нас не интересует, *кто* субъект и *что* объект. Мы можем себе просто представить, что какие-то явления (а не именно "субъект") сами могут вырабатывать какие-то метаобразования, что какой-то язык может и сегодня порождать какие-то метаязыковые образования.

М.М. . То есть, образно говоря, мы шли, и самое наше хождение

индуцировало впереди нас то, что мы, воскликнув "ах!", обнаружили в виде предмета, независимо якобы от нашего хождения, но в действительности при этом наше хождение индуцировало впереди нас то, что мы застали в виде предмета. Есть такие предметы, и к ним можно отнести сознание и язык, которые могут естественным образом функционировать лишь при условии существования каких-то представлений (которые мы называем метапредметами) о самих этих предметах. То есть сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании.

Язык функционирует, если есть нечто о языке. Но дело в том, что эти метавысказывания о предметах, являющиеся одновременно элементом функционирования самого этого предмета, могут быть даны и существовать в совершенно объективной форме как предметы или как объективации, если угодно. Мы условимся называть такие метаобразования прагмемами, т.е. такими объектными образованиями, которые существуют в силу прагматической связи человека с ситуацией его деятельности,

которые возникают в силу этой прагматической связи как объекты, обслуживающие ее.

Но мы-то работаем в пределах *вторичного* метаязыка, мы строим вторичный метаязык, мы будем стремиться не объективизировать его, т.е. не рассматривать прагмемы как естественно существующие предметы, что случается при построении первичного метаязыка. И сам факт, что мы рассматриваем нечто как прагмемы, а не как реальные предметы, есть признак

вторичного метаязыка, а не первичного, которому свойственно как раз выносить эти предметы вовне и относиться к ним совершенно натуралистическим образом.

А.П. . И, насколько я мог понять, первичный метаязык не относится к метаязыку как нечто с ним связанное исторически. Мы не можем сказать, что первичный метаязык был основой для метаязыка. Просто, по-видимому, нечто порождает первичный метаязык и, кроме того, существует метаязык, который

можно соотнести с первичным метаязыком типологически, но не исторически, не генетически. Такого же рода параллель наблюдается в древнеиндийской теории сознания. Совершенно очевидно, что первая древнеиндийская теория сознания, как она фигурировала в ранних буддийских сутрах, возможно даже, как она фигурировала в ранних египетских текстах, есть совокупность *прагмем* как элементов самого сознания, а не теории (или науки) о нем. Но наряду с этим там, очевидно, существовали и какие-то

положения, которые относятся к метаязыку сознания в нашем смысле слова. Но в общем-то, я думаю, возможен и такой подход, при котором любой метаязык может быть описан как первичный.

М.М . То есть как такой, где некоторые метаобразования описываются как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия.

А.П . При этом, мне кажется, что явления первичного метаязыка не могут быть названы наукой.

Называть древнеиндийскую теорию сознания наукой о сознании и первые гениальные соображения древних индийцев о языке наукой о языке нелепо. Первичный метаязык может возникнуть просто вне классической проблемы соотношения субъекта и объекта, проблемы, в духе которой метаязык всегда оказывается связан со сферой субъекта. Хотя эмпирически такая связь может иметь место (мы вовсе этого не исключаем) для нас различие языка-объекта и метаязыка существует как различие каких-

то двух явлений сознания, явлений, в принципе не соотносимых со структурой "субъект-объект".

М.М . Когда мы говорим, что в некотором первичном метаязыке, следы которого можно обнаружить в древнеиндийских трактатах о языке или в древнеиндийских трактатах о сознании, есть что-то о языке или сознании, то мы не имеем в виду, что это знание о языке и сознании и в качестве такового менее совершенное знание, по отношению к которому научные знания, или научные

грамматики, или научные теории сознания были бы более совершенными, и в этом смысле и то и другое стояло бы на одной линии развития.

А.П. . В равной мере здесь было бы неуместно выражение "предвосхищение" в применении к учению древнеиндийских грамматиков. Это безусловно самозамкнутое явление, оно ничего не предвосхищает.

М.М. . Первичный метаязык, с одной стороны, и научные знания

о предмете этого первичного метаязыка — с другой, есть совершенно разнородные явления, не находящиеся друг с другом в отношении "раньше — позже", "неполно — полно", "несовершенно — совершенно", "не развито — развито", "архаично — современно".

Мы отметим также, что систематизацией первичного метаязыка являются мифы, а не наука — и в этом смысле некоторые мифологические системы можно рассматривать как *развертывание* первичного

принципа, который надо еще *вывести* из свойств объектов метаязыка, которые мифом переведены в ранг картины бытия или мира. Науку же как раз-то и нельзя рассматривать как систематизацию первичного метаязыка, поскольку она совершает обратное движение, запрещая такой перенос.

А.П. . Мы можем в связи с этим допустить, что какие-то вещи несут в себе метаязыковое значение сами по себе. Мне кажется, что какие-то факты языка, какие-то высказывания,

сама материя каких-то высказываний, как присутствующая прежде всего в магических, мифических и молитвенных текстах, — все это *может* быть интерпретировано в известном метасмысле. Основанием же для введения нами термина "первичный метаязык" применительно к сознанию и языку является то обстоятельство, что у нас есть возможность *начать интерпретировать* нечто как метаязык. Почему? Поскольку мы *можем* какие-то вещи интерпретировать как метаязык,

то мы называем их метаязыком, хотя при этом они могут в смысле каких-то вторичных объектных различий как быть метаязыком, так и не быть им. Но для нас этот термин никак не связан ни с какими объектными свойствами, *противопоставленными* субъектным свойствам. Он связан исключительно с возможностями нашей интерпретации.

Употребление здесь рядом терминов "метаязык" и "метатеория" не должно понимать в том смысле, что это одно и то же. Метатеория сознания, по

поводу которой мы беседуем, это есть что-то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием, в нашей борьбе с сознанием. При этом какие-то слова являются самым простым бытовым материалом для этого "конструирования", поскольку какие-то слова у нас под рукой, не более того. Что касается метаязыка сознания, то здесь мы вынуждены пользоваться либо существующими терминами, которые мы берем равно из языка-объекта и метаязыка, либо мы пользуемся какими-то бытовыми словами и

выражениями, не имевшими до настоящего момента терминологического смысла, которым мы придаем специальный терминологический смысл, как например "понимание сознания", "работа с сознанием", "борьба с сознанием". При этом я хотел бы, чтобы они одновременно сохраняли и свой элементарный смысл — по возможности; при построении метатеории сознания надо стремиться к терминам, которые бы сохраняли свое прозрачное значение бытового употребления, свой реальный языковой смысл.

М.М . И прежде всего – свое ассоциативное значение, ту свою способность вызывать богатство ассоциаций, которая возместила бы трудности аналитического выражения там, где дело касается метаматерии.

А.П . Совершенно верно. И здесь очень важно, чтобы в нашем рассуждении такое терминологическое выражение, как например "работа с сознанием", было бы термином метаязыка такого же ранга, как, скажем, "прагмема". Хотя мы и

сказали, что "работа с сознанием — это прагмема", но в данном случае мы в пределах нашей метатеории не будем заниматься установлением дальнейших, более высоких уровней метаязыка. Говорить, рассуждать о работе с сознанием очень трудно, потому что *автоматически* действуют привычные ассоциации. Здесь можно, конечно, увеличить количество терминов типа "прагмема", что предполагает создание новых пучков ассоциаций, но мы постараемся, чтобы таких терминов было как можно меньше, потому что

главным для нас остается интерпретация понимания сознания "для нас" . Пусть останутся прежние слова, и лучше мы в них будем каждый раз снова и снова разбираться, чем вводить термины, которые в дальнейшем могут быть неограниченно интерпретированы. Теперь я останавлиюсь еще на одном прагматическом вопросе. Можем ли мы говорить о том, что существуют "способы распознавания"? Можем ли мы говорить о том, что у нас есть какой-то способ , пусть эмпирический, пусть интуитивный?

Сначала даже неважно, какой именно это способ, но способ, благодаря которому мы могли бы сказать: вот это – сознание, а это – не-сознание. Для нас языковая форма понимания сознания (а мы сейчас *говорим* о сознании) не должна накладываться целиком на сферу сознания. Мы не можем сказать: "где есть язык – там есть сознание". Мы просто говорим, что мы не желаем таким образом рассуждать, и в то же время мы не хотим говорить, что там, где есть сознание, есть язык. Мы просто предполагаем, что мы в нашем понимании сознания

пользуемся языком, поскольку это понимание эксплицируется. Что касается самого сознания как гипостазируемого объекта, то мы оставляем вопрос о его отношении к языку полностью открытым. По-видимому, есть много способов понимания сознания и экспликации понимания сознания. Я хочу указать только на один момент: когда речь идет о прекращении сознания, когда речь идет о борьбе с сознанием, как с тем, что должно быть восстановлено, то здесь действительно мы должны будем иметь дело с прекращением языковой материи, но

исключительно как способа
экспликации нашего понимания,
само же сознание мы для начала
полагаем неэксплицируемым.

М.М . Я думаю, что отличие
сознания от языка как входящее в
задачу анализа сознания может
быть зафиксировано в отдельных
описуемых и контролируемых
процедурах. Можно, во-первых,
найти в языке куски, в которых
предположительно могли бы
пересекаться сознание и язык. В
качестве таких кусков языка могут
фигурировать языковые
формации, которые являются

сами обозначающимися образами и несут в себе информацию саму себя обозначающую. Последним, например, является образование типа: "я думаю, что", "я предполагаю, что", где референт, к которому отсылает язык, содержится в самом же языке, а не вне его. В этом случае можно предположить способность или возможность сведения других образований сознания к этой форме, т.е. редуцировать иные, более сложные или более простые языковые образования к этим формациям, где, как мы сейчас, в данный момент предполагаем,

"проглядывает" сознание. Но в данном случае мы как раз можем отвлечься от языковой формы по той простой причине, что в виде языкового обнаружения сознания мы выделили то, что вообще не является специфическим свойством языка, и потому это дает нам право отказаться от языковой формы вообще как от окошечка, в которое проглядывало бы сознание. И, повторяю: поскольку мы в качестве языкового признака сознания в языке выделяем нечто, что не является специфическим (отличительным) свойством языка,

постольку мы можем вообще отвлечься от языкового засечения сознания, и рассматривать это свойство самоотсылки к самому себе в качестве сознания отдельно от языка и в качестве сознания же рассматривать такие тексты, которые создаются актом чтения самого же текста. Тогда мы могли бы предположить, что язык является той сферой, где сознание получает *"слабую маркировку"* . Мы не можем сказать, что некоторый языковой текст маркирован как акт сознания. Скорее, мы имеем дело с какими-то сложными синтаксическими и

стилистическими конструкциями, где сознание проявляется в установлении ранга текста, в установлении текста внутри текста и т.д. На это явление неоднократно обращали внимание и лингвисты и исследователи стилевых особенностей языка. Вообще, эта проблема нас не интересует, но просто потому, что мы хотим понять не язык, а сознание, мы считаем, что язык — это нечто, что *уже понято* (не нами). Мы не понимаем, что такое язык, но здесь и не хотим понимать, что такое язык, — мы хотим понимать что такое

сознание. Теперь, несколько предвосхищая содержание третьей беседы, я хочу остановиться на еще одном пункте проблемы "язык – сознание". Дело в том, что сами по себе языковые оппозиции, как мне представляется, не говорят *ни о чем* в сознании. Более того, они не говорят и о *присутствии* сознания. Можно предположить иное: когда человек *переходит* от одной оппозиции к другой, тогда мы можем предположить присутствие *факта* сознания, именно сознания, как некоторого факта *перехода* от одного

языкового состояния к другому. Сама динамика перехода от одного языкового состояния к другому как бы косвенно указывает на то, что имеет место сознание. В этом смысле не лингвистическими оппозициями нужно пользоваться для разъяснения сознания, а нужно пользоваться сознанием для разъяснения лингвистических оппозиций, для интерпретации самого факта их существования. Сознание вообще можно было бы ввести как *динамическое условие* перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся

к сознанию, в план действия интеллектуальных структур в смысле Леви-Стросса, также не относящихся к сознанию. По сути дела, область интеллектуальных структур и лингвистических оппозиций можно определить как область механических отработок, "сбросов" сознания в смысле различения, скажем, между панцирем насекомого, который насекомым может быть оставлен, и самим насекомым, а интеллектуальные структуры рассматривать как нечто, куда сознание привело человека и где оно его оставило или где он из

него вышел. С этой точки зрения можно было бы выразиться и иначе: когда человек переходит к устоявшейся структуре языкового мышления, то сам факт, что он остается в данном состоянии языкового мышления, свидетельствует о том, что он вышел из сознания, т.е. что он покинул какую-то структуру сознания. Здесь мы могли бы предложить какую-то "антигипотезу" Сепира-Уорфа. Точке зрения Сепира-Уорфа (выражающей глубокий языковой опыт современной науки) о том, что язык является материалом, на

котором можно интерпретировать сознание, что он является средством для интерпретации сознания, средством для какого-то конструирования структур сознания, мы могли бы противопоставить предположение, что, напротив, определенные структуры языка выполняются или, вернее, могут быть выполнены в материи сознания. Но с гораздо большей степенью вероятности мы могли бы предполагать, что какие-то структуры языкового мышления связаны с *отсутствием* сознания, нежели с его

присутствием. Сама проблема соотношения языка и сознания навязана наукой последних полутора столетий. Эта проблема может быть поставлена, вероятно, с большим основанием, когда речь идет о языке . От нее очень трудно, но необходимо избавиться, когда мы рассуждаем о нашем понимании сознания, потому что сознание невозможно понять с помощью исследования текста. Исследование текста, даже самое глубинное, даст нам не более чем "проглядывание" сознания. Для меня совершенно очевидно, что текст может быть создан без

сознания, а в порядке *объектного знания* или спонтанно.

А.П. . Тогда я сформулирую это иначе: читая текст, мы можем сказать: "в этом месте есть сознание", но мы не можем сказать, когда мы видим текст, что "здесь есть сознание". Сам по себе текст как какой-то абстрагированный от конкретно-содержательных моментов объект ничего не говорит о сознании. Текст может быть порожден, между тем как сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством —

прежде всего потому, что сознание появляется в тексте не в силу каких-то закономерностей языка, т.е. изнутри текста, но исключительно в силу какой-то закономерности самого сознания.

М.М . Уже в том, как мы обосновываем абстракцию от языка, мы сталкиваемся с одной особенностью области, применительно к которой мы должны употребить термин "сознание". Фактически мы видим эту особенность в существовании некоей формы, которая обладает способностью или свойством сама

себя обозначать. В языке это происходит там, где предметом сообщения оказывается сам механизм сообщения, и он (предмет) тем самым отсылает к самому себе, существует как то, о чем в данный момент говорится, т.е. как нечто индуцированное состоянием, в котором происходит говорение или мышление. Но, чтобы пояснить это, вернемся к метаязыку. Мы уже говорили, что мы, занимаясь метаязыком, занимаемся чем-то, что лежит вне области субъектно-объектного отношения, и нас не интересует в данном случае отнесение

языковых определений ни к субъекту, ни к объекту. Мы уже сказали, что нечто является метаязыком, потому что мы его так интерпретируем. Фактически мы сказали, что объект есть то, что мы интерпретируем в качестве объекта и не имеет никакого другого содержания. Отсюда, кстати, проблема множественной интерпретации, которую мы выше наметили. Но это свойство метаязыка или того, как мы вводим метаязык, как мы его распознаем, обладает общим свойством с той областью, из-за которой возникает необходимость

проблемы метаязыка или применительно к которой и для разъяснения которой мы задачу построения метатеории вводим. (И раньше мы выводили необходимость метатеории из объектной неопиcуемости сознания.)

А.П. . То есть, иначе говоря, мы занимаемся метатеорией потому, что в смысле теории сознание неинтерпретируемо. Мы можем условиться также, что сознание — это объект, но поскольку мы его не можем интерпретировать в

смысле теории, то оно и не является для нас объектом.

М.М. . Есть ряд явлений, в которых мы обнаруживаем то, что можно было бы назвать законом интерпретирования, и ту особенность, которую мы приписываем нашему способу введения метаязыка, мы обнаруживаем, условно говоря, в объектных свойствах той области или сферы, для разъяснения которой строится именно метатеория, а не просто теория. Что же это за свойства, которые ускользают от теории, но, на наш

взгляд, поддаются разъяснению в метатеории? Это довольно обширная область явлений, где *объект тождествен своей интерпретации*. Я приведу простой пример. Допустим, в детстве со мной что-то случилось. Случившееся со мной я вспоминаю как обстоятельства, действующие на меня, формирующие меня, влияющие на меня. Но, рассматривая случившееся со мной в прошлом, ставлю ли я вопрос о том, чтобы выявить *объектно* случившийся со мною факт? Что является в данном случае объективным?

Может быть, само различие объективно случившегося и того, как объективно случившееся воспринято и запомнено, не имеет смысла?

А.П. . То есть если даже и есть смысл, то механизмы "как" и "что" были бы настолько близки, аналогичны, что в нашем рассуждении различие между этими механизмами было бы весьма неустойчивым. "Как" и "что" практически будут совпадать.

М.М . Но здесь есть и другое. Реально действующей силой, т.е. действительностью, является то, *как* я помню, воспринимаю, интерпретирую это случившееся со мной, и это "как" может меняться, но меняться в действительности, не только в восприятии. Меняется или возникает заново какая-то реальность, применительно к которой различие между интерпретацией и внешним этой интерпретации объектом, между воспринятым и восприятием не имеет смысла, и такое явление мы можем обнаружить в большом

числе интерпретируемых объектов. Мы считаем, что именно применительно к явлениям такого рода, обнаруживающим именно такое свойство, может строиться метатеория, а не теория. И мы поэтому предполагаем, что везде, где есть такое свойство, может вводиться метатеория, везде, где есть такое свойство, мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание. Сознание может вводиться как некоторое и особое измерение, в котором описываются мировые объекты и события; подобно тому как мировые объекты и события

могут полагаться существующими и конкретизирующимися в пространстве и во времени, они могут полагаться существующими и конкретизирующимися в сознании, и подобно тому как существование в пространстве и во времени накладывает какие-то ограничения и зависимости на предметы и события, существующие в пространстве и во времени, так и измерения сознательного бытия накладывают какие-то ограничения и зависимости на мировые события и объекты, условно помещаемые нами в сознание.

А.П . По-видимому, не только память, но любой психический процесс, который может быть рассмотрен как объект, в отличие от сознания может представлять собой возможность интерпретации в смысле создания такого же "самоотсылаемого образа", как это было, когда мы говорили о языке и тексте. Мы могли бы сказать, что везде, где есть сознание (это не есть пример распознавания сознания), там есть память, но мы не можем сказать, что везде, где есть память, там есть сознание. *Сознание – это не психический процесс* в

классическом
психофизиологическом смысле
слова. Но очень важно иметь в
виду, что любой психический
процесс может быть представлен
как в объектном плане, так и в
плане сознания. И хотя я понимаю,
что очень трудно примириться с
такой психологической
двойственностью, она для нас
существует как двойственность
психологии и онтологии. Ведь
еще в глубокой древности в
середине первого тысячелетия до
новой эры буддийские мыслители
предполагали, что сознание не
есть *один* из психических

процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются все конкретные психические процессы, которые на этом уровне уже не являются самими собой. То есть на этом уровне они относятся к сознанию. Таким образом, на каждый психический процесс мы можем смотреть со стороны сознания и со стороны объектов. И, в частности, тупики в механистическом понимании психического процесса, по-видимому, происходят, как мне представляется, от того, что не учитывается *сторона сознания* .

Возьмем, например, ту же память. На уровне воспроизведения запомненный факт является фактом сознания постольку, поскольку осознающий субъект может эксплицировать при этом факт запоминания, т.е. факт свершения события, о котором идет речь; и сам по себе этот факт — факт запоминания и факт воспоминания — это факты, относящиеся к психическому процессу памяти. Но когда они выступают на уровне их *корреляции*, в каком-то едином потоке, то они уже не могут быть рассматриваемы объектно. И

тогда это уже дает нам основание говорить о сознании.

М.М . То есть взятые отдельно, "запоминание" и "воспоминание" суть объективно случившееся в научном смысле этого слова, а их корреляция есть какое-то "нечто", в котором нет различия между "как" и "что". И это "нечто" действует как некоторая интегральная сознательная сила.

А.П . Да, оно действует как *сознательная* сила, но *сознательная* в том смысле, что

нечто, что с ней происходит, нами осознается, но она не есть "сила сознания", потому что для того, чтобы говорить о сознании, мы должны были бы перейти от метатеории к теории. Мы понимаем, что наше понимание сознания не может претендовать на то, чтобы называться "сознанием" в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы у нас, если бы оно было объектом теории.

М.М . Или в том смысле слова, в каком сознание фигурировало внутри классической

рефлексивной
самосознания.

процедуры

2

А.П . Поскольку мы переходим от рассуждений, касающихся нашей работы с сознанием и касающихся метазначения сознания, к сознанию как таковому в нашем рассуждении, т.е. поскольку мы

переходим уже к терминологии понимания нами нашего *сознания*, я предложил бы начать с понятия и термина *"сфера сознания"*. *"Сферу сознания"* мы вводим для обозначения нашей гипотезы о том, что сознание может быть описано вне зависимости от возможности приурочивания этого сознания к определенному субъекту, индивиду. Более того, в связи с этим возникает другой вопрос – вопрос о принципиальной возможности не приписывать и сознанию чего бы то ни было как со стороны субъекта, так и со стороны объекта. Мне кажется,

что для такой гипотезы
недостаточно замечания о том,
что сознание может описываться
как необъектное. Чтобы здесь
быть последовательным,
необходимо допустить
принципиальную возможность
описания сознания как чего-то
онтологического и несубъектного.
Я повторяю: здесь речь идет не о
действительном положении вещей,
поскольку действительное
положение вещей применительно к
сознанию нами здесь не
обсуждается. Мы здесь говорим о
том, что в нашем понимании
сознания мы предполагаем

возможность его описания вне
какой бы то ни было
приуроченности, вне какого бы то
ни было приписывания как
объектного, так и субъектного
порядка, поскольку и субъект и
объект сознания по необходимости
выступают как некоторым образом
сформулированное
действительное положение вещей
относительно сознания.
Рассматривая сознание под этим
углом зрения (я сейчас говорю не
о сфере сознания, а вообще о
сознании), мы можем сферу
сознания рассматривать как
своего рода *метасферу* по

отношению к другим возможным сферам научного, философского, метафизического, умозрительного рассмотрения. Именно положение сознания как какого-то универсального метаобъекта делает невозможным обращение к аналогиям, ибо всякая аналогия, чтобы быть корректной, должна производиться либо на том же уровне, что и аналогизируемый факт, или, по крайней мере, на уровне близком к нему.

М.М. . Я хотел бы тебя остановить в этом рассуждении по одной простой причине: я представляю

себе неплодотворным такой способ разговора о сфере сознания, когда понятие "сфера сознания" вводится для читателя с самого начала как наш условный прием, плодотворность и разумность которого пока еще далеко не очевидны. Я думаю, лучше было бы начать с какого-то конкретного, наглядного пути "хождения" по сознанию, пути, который приводил бы к явному парадоксу, к такому случаю парадоксальности, в применении к которому мы могли бы предложить "сферу сознания" как способ разрешения этого парадокса, так,

чтобы читатель одновременно имел, во-первых, исходный материал и, во-вторых, имел бы какую-то очевидную тупиковую ситуацию, в которую его вводит другой способ рассмотрения сознания. И только тогда он мог бы принять предлагаемое нами представление о "сфере сознания" как способ выхода из этого тупика. Ведь фактически мы хотим ввести понятие "сфера сознания" как понятие, разрешающее как раз те противоречия, к которым приводит применение понятия "субъекта" и "объекта", противоречия, к которым приводит

само различие объектной сферы как сферы натурально существующей, с одной стороны, и субъективной сферы, как тоже натурально существующей, но имеющей какие-то психологические качества и характеристики, отличные от характеристик объективной сферы. Одной из причин введения понятия "сфера сознания" может, например, служить тот факт, что не существует психологического объекта, что теория сознания в той мере, в какой она теория сознания, должна отказаться в исходных (или вводных) своих

построениях от представления о существовании психологических качеств, чтобы, может быть, потом их ввести, но уже на основе сознания, а не как натурально данное нечто.

А.П. . Но для этого надо найти синтезирующий уровень?

М.М. . Это лишь один из примеров, потому что здесь для нас область субъективного как таковая не изначальна, а является конструкцией. Мы же хотим найти нечто *начальное* .

А.П. . Мы можем исходить из весьма элементарной и тривиальной умозрительной предпосылки, что если с самого начала принять гипотезу о принципиальной равноценности (в отношении научного описания) субъекта и объекта, то таким образом естественно может возникнуть представление о том, что существует какая-то универсальная синтезирующая категория, опираясь на которую мы могли бы перейти к рассмотрению субъектного и объектного планов. Поскольку я живу в определенной *культуре*, я

привык мыслить и описывать события в более или менее строго дихотомическом плане – "субъект-объект". Допустим, возникает какое-то иное представление – представление о том, что план "субъекта – объекта" не считается мною первичным планом умозрения, что первичный план иной, во-первых, и не дихотомический, во-вторых что существует какой-то абстрактный синтезирующий план, от которого мы могли бы перейти к плану "субъект – объект". То есть, иначе говоря, я могу допустить, что существует такой уровень моего

понимания, на котором я, зная, что имеются такие способы описания как описания чего-то как субъекта и описания чего-то как объекта, — вот, зная это, я предлагаю в своем рассуждении в качестве *первичного* способа описания такой способ, когда вводится "сфера сознания", в которой нечто описывается без присутствия субъекта или объекта.

М.М . Это может быть выражено иначе. Сама необходимость в этом ходе, который я назвал бы метарассуждением, предполагающим понятие "сферы

сознания", связана с тем обстоятельством, что в попытках описания сознания необходимо сначала предварительно сконструировать некоторый синтетический объект.

А.П . Объект, который в нашем понимании объектом бы не являлся, т.е. который являлся бы объектом *"для нас"* , но который внутри нашего умозрения уже стал конструкцией нашего умозрения, и объектом в реальном смысле этого слова явиться не может.

Этот синтетический объект должен позволить нам перейти границу, свободно двигаться вдоль и поперек в границах различий между психологическим описанием, социологическим, этическим и т.д., позволить нам построить исходную точку отсчета, которая не зависела бы от предметных и профессиональных разделений на социологию (или социологический подход к сознанию), психологический подход к сознанию, этический подход к сознанию и т.д. Объект, который обладал бы своими особыми

свойствами и позволил бы нам потом увидеть в ином свете те же самые предметы, что традиционно отнесены по департаментам социологии познания и сознания, психологии сознания, этики, эпистемологии и т.д. Вначале нам важно не быть связанными никакими расчленениями. Это первый и основной пункт. Но, кроме того, "сфера сознания", не содержащая в себе объектно-субъектных характеристик, является частью символического аппарата нашего анализа сознания, нашего понимания сознания. (Я при этом не имею в

виду, что весь аппарат понимания сознания символичен.) Я возвращаюсь к обстоятельству, которое частично уже было нами отмечено в прагматическом описании нашего подхода к сознанию. Мы говорили о борьбе с сознанием и тем самым фактически имели в виду очень распространенный и широко наблюдающийся факт, что масса процессов сознания или духовной деятельности – выразимся здесь пока так, недифференцированно, – связана с разрушением существующих объективации, с одной стороны, а с другой

стороны — психологических кристаллизации, которые приписываются в виде свойств субъекту. Происходит разрушение каких-то вещественных и объектных структур и структур субъективности. И вот, чтобы обозначить то *нечто*, ради чего разрушаются вещественные и психологические структуры, нечто, что уже по определению, по самому нашему подходу, по самому нашему способу фиксации этих явлений не имеет направления, не имеет лица, не имеет характеристики (потому что если бы оно имело лицо, имело бы

характеристики, оно уже было бы одной из субъективных и объективных структур), мы вводим неконкретизируемый символ (или оператор) "сфера сознания" как обозначение этого предельного "нечто". Или, иначе, чтобы выразить эту направленность работы нашего понимания сознания, т.е. такого понимания, которое видит борьбу с сознанием как возникающую в каких-то *пунктах* , в каких-то *точках* , мы должны вводить понятие о "сфере" или о "пустоте", в которую все это "устремляется", сфере, не получающей никаких определений.

Для наглядности можно было бы ввести парадоксальную ситуацию описания сознания, вызывающую какие-то новые представления, в данном случае – представление "сферы сознания". Существующие способы описания сознания оперируют сознанием как объектом, обязательно приуроченным к субъекту или, если они не оперируют таким представлением (некоторые разновидности экзистенциальных теорий не предполагают такой приуроченности), то они тем не менее связаны с принятием основной посылки классической

философии, а именно, что самая достоверная точка отсчета для любого явления сознания есть *данности сознания*. То есть это такие способы описания сознания, которые не выходят за пределы самого сознания никогда и в принципе не выходят. Таков основной тезис классической философии — привилегированность данностей сознания — и это же остается (на другом языке и в рамках другого подхода) пунктом и базой феноменологического и экзистенциалистского анализа. Здесь-то и обнаруживается та

характерная черта, что как при рассмотрении сознания как объекта, предлежащего субъекту, так и при таком рассмотрении, которое не выходит за рамки сознания (потому что ищет в нем самом точку отсчета) имеет место следующий парадокс: в обоих случаях мы оказываемся в ситуации, когда мы вынуждены сознанием называть нечто, что заведомо и явно не является сознанием. Так, например, феноменологические авторы термин "сознание" применяли к процессам, которые совершаются бессознательно, или, как

выражаются феноменологи,
анонимно, автоматически,
спонтанно и пр. и пр., т.е. они
сознанием – и другого термина у
них не было, и на это толкала их
логика рассуждения – должны
были называть такие вещи,
которые они в то же время сами
не должны были бы называть
сознанием: они не являются
сознанием по тем же
характеристикам, которые они
сознанию приписывают.

Тогда в рамках этого рассуждения
двусмысленным становится сам
термин "сознание". И, может быть,

основной парадокс психоанализа заключается в следующем: обычно ведь психоанализ упрекают в том, что в психоанализе понятием совершенно мифологического типа является понятие бессознательного. Оно никак, мол, не определяется, оно есть нечто вроде маленького коболя, дьяволенка, творящего всякие безобразия. Но дело не в этом. Основной парадокс психоанализа, может быть, как и парадокс феноменологии и экзистенциализма, состоит в том, что термин "сознание" стал

двусмысленным, расплылся.
Проблемой стало не
бессознательное, а сознание,
которое осталось непонятным и
непонятым.

А.П. Практически получилось так,
что Фрейд и Юнг открыли
цивилизованному миру
бессознательное в порядке
отчленения, в порядке
аналитического процесса,
отчленяющего бессознательное от
сознательного для того, чтобы
сделать более содержательным
аналитическое понимание
сознания. А на самом деле

аналитическое понимание
сознания выявило свою полную
бессодержательность именно в
результате введения
бессознательного.

М.М . Совершенно верно.
Проблемой стало сознание —
место, природа, содержание и
вообще самый смысл понятия
"сознание". Мне кажется,
понимания можно было бы достичь
простым показом того, что
оставаясь в рамках сознания, т.е.
такого способа описания, который
не вводит нечто находящееся вне
сознания, вне сознания как

субъектно-объектной реальности, нельзя решить проблему сознания. Хотя многие современные авторы и повторяют, что субъект и объект едины, что есть сфера, в которой субъект неотделим от объекта, но в той мере, в какой мы оперируем такой техникой, которая за точку отсчета берет данности сознания или данности в сознании, мы неминуемо оказываемся в рамках парадоксов. Один я уже назвал: мы сознанием называем явно что-то несознательное, приписываем сознанию черты чего-то явно сознанием не являющегося. Во-вторых, мы возвращаемся в этих

точках отсчета, в этих координатах, к очень старому парадоксу, который был известен Сократу, древним индийцам и, по крайней мере, таким философам Нового времени, как Декарт и Спиноза, а именно, что сам акт мысли содержит в себе известную парадоксальность. Например, Сократ говорил: для того, чтобы узнать *что-то*, я должен знать то, *что* я хочу знать. Я уже должен знать то, что я хочу узнать. Спиноза говорил, что фактически для того, чтобы знать, я должен уже знать, *почему* мне нужно это узнать, а для того,

чтобы знать, почему мне нужно
это знать, я должен знать, что я
хочу узнать, и так до
бесконечности. Для разрешения
этого парадокса Спиноза и вводил
понятие божественного
бесконечного интеллекта, частью
которого является человеческий
интеллект. И древние индийцы,
собственно, говорили то же самое.
Ты помнишь теорию Атмана,
согласно которой если я нечто
фиксирую как факт моего
сознания, то я уже не в этом
состоянии сознания, и я,
следовательно, уже не "я" и т.д.
до бесконечности. Так вот, мне

кажется, именно для разрешения *такого рода ситуаций* нам пригодились бы понятие, которое было бы введено в качестве точки отсчета в понимании сознания так, чтобы эта точка отсчета не лежала бы как данность в сознании.

А.П. . Правильно. Но, мне кажется, здесь понятие "сфера сознания", вводимое нами в наше понимание сознания, может помочь и в разрешении ситуации другого рода. Наша парадоксальная ситуация, с одной стороны, в общем является ситуацией чисто

умозрительной, с другой же стороны, она, по-видимому, связана с очень стойкой *"металингвистической" ситуацией*. Дело в том, что существует такая аксиома европейского, да, впрочем, почти и всякого иного умозрения. Эта аксиома, которая в ряде систем присутствует имплицитно, а в ряде систем достаточно ясно текстуально выражена, заключается вот в чем: если мы говорим, что мы что-то понимаем, что мы что-то пытаемся понять, то мы при этом предполагаем, что *это что-то себя не понимает*

либо что оно себя не понимает в данный момент . В общем любое умозрительное допущение "твоего", "моего" понимания чего-либо с необходимостью, аксиоматически, предполагает, что это "что-то" хотя бы в ситуации нашего понимания себя не понимает. Когда мы понимаем, то оно само себя не понимает: если оно понимает само себя, то, значит, мы его не понимаем. Такова "аксиома исключительности", которая, по существу, всегда устанавливает какие-то области монополии понимания. Введение "сферы

сознания" поможет разрешению такой ситуации потому, что в данном случае, когда я говорю, что существует неприуроченное к объекту и субъекту сознание, я просто хочу сказать, что я при этом отвлекаюсь от проблемы его понимания *самим собой* . В данном случае я, так сказать, склонен принять другую гипотезу, которая эту проблему снимает, а именно, что *моя* попытка понимания сознания не имеет никакого отношения к вопросу, понимает ли сознание само себя или не понимает. И в этой гипотезе имплицитно содержится, конечно,

презумпция, что оно себя понимает, не будучи приурочено ни к субъекту, ни к объекту.

М.М . Это допущение не будет означать буквально, что сознание себя понимает, но что мы в нашем анализе условно принимаем то, что "говорит" сознание, за действительное положение вещей.

А.П . То есть мы вводим какую-то безличную конструкцию: "Оно понимает".

М.М . Какую-то часть сознания (независимо от того, что мы могли бы сказать о референтах этого сознания) мы приравниваем к действительному положению вещей. Я продолжу: дело в том, что принцип этот – и здесь нам приходится немного забежать вперед, потому что он не совсем относится к проблеме "сферы сознания", но относится к ней в то же время в том смысле, что без введения понятия "сфера сознания" это дальнейшее поле конкретной проблемы нельзя будет развить – я считаю, что вообще наряду с принципами, которые

известны в классической философии, должен быть введен (наряду с таким, скажем, как упорядоченность мира и т.п.) "принцип объективной ошибки". Что я имею в виду? Когда мы говорим, что какая-то часть сознания нами приравнивается к действительному положению вещей (тем самым отвлекаясь от того, понимает ли сознание само себя или нет), мы фактически допускаем в качестве универсального позитивного принципа, что возможна ошибка, но мы должны и будем "ей" верить. Совершая это

"приравнивание" и, таким образом, отвлекаясь от классической дилеммы, о которой мы говорили, мы вводим своего рода "квази-предметность". Или, вернее, так: то, что мы позволяем в нашем понимании сознания считать за действительное положение вещей, есть то, что мы в нашей метатеории, имеющей отправным пунктом "сферу сознания", будем называть квазипредметностью. Введение квазипредметности есть единственный, на мой взгляд, способ разрешения этих парадоксов потому, что суть их

состоит в том, что употребляемые способы описания сознания наталкиваются на нечто, которое ускользает от рефлексивной процедуры. А сами эти способы описания непрерывно связаны с рефлексивной процедурой, очерчены ее посылками, ее традицией и т.д. Но когда они наталкиваются на нечто ускользающее от рефлексивной процедуры в принципе, то тогда-то и возникают парадоксы, разрешение которых, собственно, и состояло бы в отказе от рефлексивности, т.е. от классического способа описания,

потому что классическое описание в принципе исключает приравнение какой-то части сознания к действительному положению вещей.

А.П . То есть к такому действительному положению вещей, которое *себя* не понимает, а сознание это то, что *мы* понимаем.

М.М . Совершенно верно. А действительное положение вещей есть нечто такое, о чем никакая

рефлексия не может сказать, что это *"есть"* сознание.

А.П . Таким образом, в классическом способе содержится *придуманная* контрадикция: "договорились", что если объект, то он не сознание, а если сознание, то оно не объект. Мы же, не утверждая объективности сознания и отвлекаясь от объектности и субъектности сознания, снимаем эту проблему.

М.М . Вводя термин и понятие "сфера сознания", мы

возвращаемся к этой проблеме, но уже обозначаем ее как квазипредметность. Возможен еще один подход наощупь к "сфере сознания". Мне кажется, что операционально удобно исходить из какой-то идеализированной прагматической ситуации. Рассмотрение любого вопроса, поскольку оно описывается самим человеком, который этот вопрос рассматривает, должно предполагать какую-то первичную исходную ситуацию, когда этот вопрос *не рассматривается* . Вопрос не рассматривается, потом

он рассматривается. Вот мы не беседовали о сознании, потом мы начинаем беседовать о сознании, мы не занимались пониманием сознания, потом мы начинаем заниматься пониманием сознания. И чтобы понять прагматическую ситуацию, о которой говорилось в первой беседе, мы условимся, что не будем считать ситуацию, когда мы не занимаемся пониманием сознания, равнозначной ситуации, когда это сознание не существует; потому что если б мы так считали, то мы таким образом имплицитно выражали бы идею, что сознание объектно, тогда как оно не должно

быть ни объектным, ни субъектным, даже в такой чисто прагматической сфере. Мы считаем: если мы и не приступили к рассуждению о сознании, к пониманию сознания, к эксплицированию нашего понимания сознания, то это само по себе еще ничего не говорит о проблеме возможности описания сознания как такового. То есть мы здесь исходим из условия, что "наше понимание сознания" и "сознание" находятся на различных уровнях ситуативной достоверности. В этой нашей беседе мы принимаем понятие

"сфера сознания" как первичное в нашем рассуждении, в нашем понимании сознания, не потому, что оно является понятием высшего ранга абстракции, а напротив — потому что оно практически является как бы понятием высшего ранга прагматизации. Мы сообщаем, описываем тот круг ситуаций, который окружает ситуацию нашего понимания сознания, и, собственно, понятие "сфера сознания" по существу выступает как понятие предельно прагматизированное, как способ обобщенного описания этих

ситуаций, а не как способ обобщенного описания сознания. Этим мы еще раз подчеркиваем, что речь идет о *метатермине*.

Понятие "сфера сознания" является не только достоянием нашей метатеории сознания; соприкосновение со "сферой сознания" есть акт, совершаемый, может быть, ежедневно и ежечасно человеком. Можно показать, что любой акт, который на поверхности описывается как акт творчества, есть ситуация, в которой некто *делает*, входя в "сферу сознания" или выходя из

нее. То есть мы обозначаем как "сферу сознания" нечто, к чему практически приводят некоторые ситуации.

А.П. . Вместе с тем это есть аксиоматизируемая нами ситуация, в которой, в принципе, они могут и не участвовать.

М.М. . Когда человек попадает в "сферу сознания", я говорю: "есть человек, попавший в сферу сознания". Я не хочу этим сказать, что все люди находятся в "сфере сознания", но раз он есть в ней –

он есть в ней. Это тавтология. Вот что я имею в виду: или есть, или нет. Когда Вольтер говорил, что добродетель не может быть половинной (или она есть, или ее нет), то он не имел в виду, что все люди добродетельны, наоборот, он имел в виду, что они *могут быть* таковыми (или *не быть*).

А.П. Таким образом, у нас "сфера сознания" будет фигурировать как какое-то псевдотопологическое понятие. О психике мы можем говорить, что она есть в "сфере сознания", или мы можем говорить о "сфере сознания", что она здесь

есть или что ее здесь нет, и, вводя метатермин "сфера сознания" как некоторую предельную, не содержательную, а чисто практически ситуационную абстракцию, мы можем договориться, что она обладает такими свойствами, что мы можем сказать, что она имеет место, и мы можем сказать, что она где-то не имеет места. И вот тут возникает еще одно предложение: в целях дальнейшего более четкого развития наших бесед о метатеории сознания я предложил бы хотя бы предварительно договориться, что для нас

существенно, что "сфера сознания" в принципе имеет место, т.е. что она имеет место вообще. В каком-то более конкретном смысле мы можем говорить, что она есть здесь или что здесь ее нет. Но вообще она есть. Это, опять-таки, делается как чисто прагматическое допущение.

Мне кажется, что "сфера сознания" не классифицируема в силу специфики самого нашего подхода, о котором мы говорили выше. Она неклассифицируема потому, что мы предполагаем, что

"сфера сознания" – это есть то, что нам поможет в дальнейшем перейти к каким-то уточнениям, каким-то спецификациям и конкретизациям сознания, которые нам дадут эти уточнения, также неклассифицируемые. В нашем подходе лежит принцип сплошной и последовательной *неклассифицируемости*. То есть когда я думаю, что совершается переход от понятия "сферы сознания" к понятию "состояние сознания" или от понятия "сферы сознания" к понятию "структура сознания", то это не значит, что этот переход может

рассматриваться как логически классификационный. Этот переход совершается как переход в нашем понимании сознания, о котором говорилось выше. Это не переход от общего понятия к частному, а просто следующая ступень в нашем рассуждении, в конкретизации нашего понимания. Новые понятия выступают как новые конкретизации *самого* нашего понимания, а не его объекта.

М.М . До рассмотрения нами дальнейших конкретизации нашего понимания сознания, мне кажется

целесообразным остановиться на таких представлениях, как "мировое событие" и "мировой объект". Я считаю, что некоторые факты, объекты, события сознания, фиксируемые или в сознании существующие в отличие от событий психической жизни человека, являются событиями, объектами, стоящими как бы на линиях, которые пронизывают любые эпохи, любые человеческие структуры, какие бы они ни были – национальные, социальные, личностные, в которых что-то существует вне времени, в которых что-то существует как

тождество. Я поясню на примере: потоп как разлив реки или морское наводнение есть "событие". Но потоп как символ, который выдан сознанием, есть "мировое событие". Объект и событие такого рода, т.е. существующие вне времени, которые, *как казалось бы*, имеют какой-то реальный аналог, в действительности вовсе к нему не относятся, а есть нечто другое, есть мировое событие, есть мировой объект, в принципе иначе анализируемый. И сам факт наблюдения, восприятия людьми реального события должен

анализироваться, таким образом, совершенно иначе, нежели тот же факт, но ставший "мировым событием" и долженствующий быть соотнесенным, как таковой, уже с *жизнью сознания* . Я могу утверждать, что материал мифов состоит из мировых событий (выступающих как *мифемы*). Таких мировых событий и мировых объектов, очевидно, можно насчитать *энное* количество. Различие между терминами "событие" и "объект" здесь чисто процедурное. Я говорю "событие", если хочу в одном и том же объекте подчеркнуть и

процессуальность. Я говорю "объект", если я хочу фиксировать: это *"тоже объект"*, потому что событие есть объект в моей терминологии, то, что я называю объектом. Я считаю, что нужно ввести это понятие как дополнительное в связи и вместе со "сферой сознания".

А.П. Мы сейчас "сферу сознания" рассмотрели с прагматической и метатеоретической стороны. Мне кажется, что ее можно рассматривать и как определенную мифему, и тогда возможна гипотеза, что "сфера

сознания" в отношении к мировому событию, к мировому объекту выступает как "универсальный наблюдатель".

М.М . Фактически "сферу сознания" мы вводим как понятие, которое замещает нам "картезианского человека". Классическая философия, как мы говорили в предыдущей беседе, оперировала посылкой, допущением субъекта как некоего универсального божественного модуля наблюдения в рамках какой-то рефлексивной процедуры. Фактически это

понятие должно вобрать в себя часть свойств наблюдения, которые приписывались наблюдающему субъекту как божественному модулю универсальной перцепции, и часть свойств, которые приписывались объекту наблюдения, но мы не приписываем этому модулю никаких свойств рефлексии и, таким образом, забирая у него часть свойств субъекта и часть свойств объекта как инструмента наблюдения или наблюдающего устройства, мы и применяем понятие "сферы сознания". Понятия же мирового объекта и

мирового события позволяют нам отвлечься от проблемы связи между культурой и сознанием, перехода информации от одной культуры к другой, реальной преемственности и т.д. Я просто утверждаю следующую вещь: событие, отраженное в индийской мифологии, и событие, отраженное в греческой мифологии, могут быть мною посредством реального мирового объекта и мирового события взяты в одной точке, на одной линии, как одно событие; т.е. объект, находящийся в одной точке мировой линии, есть мировой объект, независимо от

того, могу ли я в реальной связи, преемственности проследить заимствование в одной культуре из другой, одной мифологии из другой и пр., и пр. Оттого-то, вводя понятия "мировой объект" и "мировое событие", мы избавляемся от проблемы временно-пространственных связей культур, оставляя ее этнографии и антропологии. То есть *независимо от реальной связи* должны быть какие-то два события во внешне разобщенных культурах или личностях, которые находятся в одной точке на мировой линии и являются *одним*

событием, одним "мировым объектом".

А.П . Нам следует полностью отказаться от понятия культуры как чего-то противопоставленного сознанию. Понятие культуры как культуры вообще, как термина и как элемента восприятия обыкновенного человека в нашем рассмотрении не имеет никакого отношения к сознанию. Но есть еще другой чисто прагматический момент. Дело в том, что метатеория сознания, как я себе ее представляю (так же как само сознание), к культуре вообще и к

какой-нибудь частной культуре *может* не иметь никакого отношения. Имеются различные *теории* сознания, о которых мы не говорим и которые будут относиться к культурам, но "само сознание" и наша работа с сознанием, которые представлены в предлагаемой нами метатеории, не имеют никакого отношения ни к культуре, ни к культурам.

И в заключение надо уточнить семиотический аспект термина "сфера сознания". Мы об этом говорили вначале, что помимо метаподхода мы рассматриваем

"сферу сознания" как очередной элемент, очередное слово, очередной термин нашей системы обозначений нашего символического языка.

М.М . Когда я характеризовал понятие "сферы сознания" как элемента символического аппарата, говорил о символическом характере раздела метатеории и говорил, что мы подчеркиваем символический характер самой нашей работы, то имел в виду некоторые свойства, которые мы в последующем обнаруживаем в сознании, а

эмпирически обнаруживали еще до *начала* нашего движения в этой работе. Они-то наше движение как понимание метатеории сознания и вызвали. Я имею в виду свойства объекта, которые не поддаются детерминистическому анализу, а с другой стороны, ускользают от любого типа семиотического анализа, основанного на том, что существует обозначающее как реально отделенный элемент и существует обозначенное как денотат первого. Термин же "сфера сознания" является "символом" того обстоятельства, что в данном рассмотрении не

существует ни обозначаемого, ни обозначающего, ни обозначателя. Мы имеем дело с интуитивным опытом семиотизации, с опытом, в котором эти три момента наличествуют, но не улавливаются как отделенные во времени и пространстве. Можно предположить, что существует *непрерывная* связь между обозначаемым и обозначающим, когда невозможно отделить одно от другого.

А.П. . Теперь еще немного о "сфере сознания". У меня остается чувство

неудовлетворенности *неполным пониманием* . Я окончательно не понимаю, что я сам хочу сделать с ней, но она появилась в моем понимании, и я *должен* пытаться ее эксплицировать, поскольку, образно выражаясь, моя психика оказалась *в том же самом месте* , где появилась такого рода идея. Я еще раз напоминаю о *принципиальной неприуроченности* понятия "сферы сознания" к индивидуальному психическому механизму. Поэтому выражения "здесь есть сфера сознания" или "здесь нет сферы сознания" условны, и, вообще

говоря, не вполне правильны в том смысле, в каком мы начали это рассуждение, потому что поскольку речь не идет об индивидуальных психических механизмах, то скорее можно сказать, что "сфера сознания" *есть*, что она "вообще есть" вне такой приуроченности, и мы можем утверждать, что она "*здесь есть*" или что ее "*здесь нет*" только когда такая приуроченность нами идеально планируется, что, по-моему, все-таки к "сфере сознания" неприменимо. Это возможно при дальнейшей спецификации сознания, когда

речь пойдет о состояниях и структурах сознания. "Сфера сознания" для меня идеальный прагматический этап. Мы начинаем экспликацию понимания нами "сферы сознания", потому что "сфера сознания" — это то, что знаменует в нашей беседе определенную границу: *"вот здесь"* мы начинаем объяснение нами терминов нашего понимания, и, соответственно, терминов метатеории сознания, и поскольку оно нами начинается от какого-то "ничто", мы это "ничто", эту границу, это исходное называем "сферой сознания".

М.М . Ты делаешь упор на прагматический аспект термина "сфера сознания", вернее даже на прагматический аспект самого существования в "сфере сознания", если можно выразить термином "существование" что-то, чему мы приписываем в то же время и свойство несуществования. И чтобы резюмировать этот аспект, можно вернуться к мысли о том, что "сфера сознания" – это ситуация, в которой прагматически находятся "сознания" или, вернее, могут находиться, не имея в виду, что *каждое* сознание находится в

этой ситуации. Оно или находится, или не находится.

А.П. . Я хотел бы здесь лишить термин "сфера сознания" пространственной спецификации, имея в виду дальнейший ход рассуждения. "Сфера сознания", строго говоря, не обладает пространственной определенностью, так же как она не обладает временной определенностью.

М.М. . Однако здесь есть *движение* , и потому я хочу

подчеркнуть то обстоятельство, что мы приписываем движение к "сфере сознания" не только нашему метатеоретическому рассуждению, но и прагматике сознания людей вообще. Но это не означает, что все люди находятся на пути такой прагматики; это прежде всего относится к *нашему* способу описания сознания, ибо, собственно говоря, в рубрику "сферы сознания" мы выносим какие-то свойства нашего *описания* сознания. Вводя понятие "сфера сознания", мы тем самым строим символическую часть нашего аппарата описания

структуры и состояния сознания — часть, которой мы не приписываем никакой локализации и которую никак не конкретизируем потому, что в дальнейшем сами состояния и структуры сознания мы будем рассматривать как локализацию и как конкретизацию того, что мы фиксируем в "сфере сознания". Тем самым мы *фактически* признаем символический характер понятия "сфера сознания". Понятия же структуры сознания, состояния сознания и ряд других понятий, которые мы далее введем, не будут носить символический характер. Они нами

будут выводиться в качестве интерпретации этого символа; само состояние сознания мы будем рассматривать как интерпретированное, конкретизированное существование "сферы сознания", как локализацию, "захват", "ловушку" "сферы сознания". Или наоборот, можно перевернуть этот термин и сказать: вхождение в "сферу сознания", нечто вошедшее в "сферу сознания" — обладает структурой сознания. Или наоборот: структура сознания будет разрушаться в "сфере сознания" и т.д. Нам сейчас это

неважно – нам важно подчеркнуть, что понятие "сфера сознания" не подразумевает никакого реального события сознания. Вообще никакого реального события мы не описываем, и в этом смысле аппарат, в котором вводится понятие "сферы сознания", обладает свойствами общими, скажем, с некоторыми чертами аппарата квантового или психоаналитического описания. Ведь очень многие недоразумения и ошибки в интерпретации классического психоанализа Фрейда, свойственные не только философам-интерпретаторам

Фрейда или посторонней публике, но и на 99% самим психоаналитикам, состоят в натуралистическом понимании процедуры Фрейда. (Например, когда Фрейд говорит об "эдиповом комплексе", предполагают, что "эдипов комплекс" есть понятие, обозначающее тип реально случившихся событий, что у такого-то индивида "эдипов комплекс" *реально* наличествует, в то время как на самом деле здесь наличествуют совершенно иные *явления* сознания, *символически* обозначаемые как "эдипов комплекс".)

3.

А.П. . Теперь я предлагаю ввести понятие "*состояние сознания*". Я называю "состоянием сознания", например, то состояние, в котором мы сейчас ведем беседу о метатеории сознания. Этим я хочу сказать, что каждой возможной мыслительной конструкции (в данном случае связанной с

работой над сознанием, с пониманием сознания) соответствует определенное психическое состояние субъекта, *меня*. То есть состояние, которое обладает таким свойством, которым не обладают понятия, о которых мы говорили раньше. Говоря о "сфере сознания", мы постулировали принципиальную неприуроченность к субъекту и к объекту. Теперь мы постулируем принципиальную приуроченность к субъекту, оставляя пока открытым вопрос об объекте. Поскольку мы с тобой договорились, что встали на несколько иной, чем был до сих

пор, путь рассмотрения сознания, то мы можем позволить себе говорить о субъекте, не говоря об объекте (как, впрочем, и говорить о субъекте, *не говоря* о субъекте). Я предлагаю говорить о сознании в смысле субъекта, не говоря об объекте. Как я реализую это предложение? Я говорю: в нашей беседе в данный момент, в ряде моментов, в какое-то определенное время, которое мы можем объективно фиксировать, а можем и не фиксировать, объективно присутствует некоторое определенное состояние нашего

психофизиологического аппарата. Здесь нечего доказывать – это постулируется. Я предполагаю, что каждому акту нашего рассмотрения соответствует определенное "состояние сознания". Оно может быть равно другому состоянию, может быть не равно ему. Кроме того, оно может быть *моим, твоим, его* ; в данном случае существенна, во-первых, его приуроченность к субъекту, а во-вторых, его чисто аксиоматическое соотнесение с нашей работой над сознанием.

М.М. Можно сказать так: рефлекс над сознанием находится в каком-то состоянии, которое не является содержанием самого этого рефлекса, а является постоянной неустранимой добавкой к любому такому содержанию и не входит в это содержание или содержание не входит в него. Это одно и то же. То есть в каждый данный момент рефлекс находится в таком состоянии, которое само этим не ухватывается, и то, что оно не ухватывается, есть "состояние сознания". Оно может описываться и классифицироваться некоторым

психологическим образом, но само не имманентно психике, не есть внутри психологического. Идя дальше, мы назовем "состоянием сознания" и то, что в принципе путем какой-то проверки решения ранее не могло вообще иметь отношения к сознанию. Это тоже "состояние сознания". Какие-то вещи называются "неметаллами" — это относится к свойствам металлов. Мне кажется что развитие философии и психологии в XX в. в связи с Фрейдом и феноменологией привело теорию сознания в своеобразный тупик, когда люди осознали забавный

парадокс, что они чаще всего бывают вынуждены называть сознанием то, что сознанием не является. Я об этом говорил в прошлой беседе.

А.П. . Я думаю, что термин "состояние сознания" показывает, не столько наше хитроумие, сколько наше бессилие решить проблему сознания содержательным образом. Не решая ее содержательным образом, мы решаем ее несодержательным образом. Но эта несодержательность понятия "состояние сознания" имеет одну

важную сторону, которая делает его на следующем уровне содержательным.

М.М . Я приведу более парадоксальный оборот этого способа введения понятия "состояние сознания", показывающий сложность или невозможность самой проблемы. Когда мы говорили о "сфере сознания", то имели в виду, что все остальное будем вводить как конкретизацию нашего символического оператора. Фактически понятие "сфера сознания" есть оператор. Мы его и

делаем. Фактически в этом определении "состояния сознания" мы говорим, что в "состоянии сознания" находится всякий, кто находится в "сфере сознания".

А.П. . Это слишком обще. Ведь в "состоянии сознания" находится всякий, кто ничего не говорит и вообще ничего не думает, потому что "состояние сознания" является понятием *отрицательного содержания* , прямо ориентированного на процесс *психологически негативный* . В этой связи чрезвычайно интересна

гениальная догадка
древнеиндийских психологов...

М.М . Ты имеешь в виду, что они одинаково привилегированное положение отводили и позитивным и негативным конструкциям?

А.П . Да, но речь идет не о конструкциях, а именно о "состояниях сознания". Когда человек не осознает — это тоже "состояние сознания", когда он сознает — это тоже "состояние сознания", когда он сознает одно — это тоже "состояние сознания",

когда он осознает другое – это тоже "состояние сознания". Но я хотел бы остановиться на еще одном обстоятельстве чисто психологического характера. Дело в том, что мы можем рассматривать конкретные психические процессы, явления, события, психические свойства (в данном случае совершенно не важен предикат и субъект), так же как любые уровни специфического функционирования психики (например, ощущение, восприятие, представление), аксиоматически соотнося их с сознанием, с определенными "состояниями

сознания". Очень интересно, что в древнеиндийской психологии всякое конкретное психологическое понятие имело свой дубликат. Например, зрение фигурировало *как зрение* (как специфический анализатор) и как категория сознания, связанная с "осознанием зрением" (либо с "осознанием зримого"), то же самое слух и т.д.

М.М . Если это так, если мы сознанием называем фактически любое психическое состояние, т.е. если мы фактически дублируем слух осознанием слуха, зрение –

осознаванием зрения, то зачем нам нужен тогда термин "сознание"? Зачем нужна дубликация, если мы утверждаем, что теоретически, не имея в виду реальной соотнесенности, а условно, символически можно назвать "состоянием сознания" любое психическое явление (может быть, прагматически, — чтобы преодолеть в себе инерцию биологического бытия?). Что дает нам такая дубликация? Может быть, термин "сознание" что-то решает относительно этих психических состояний, чего не

было бы, если бы мы его не вводили?

А.П. . Он позволяет нам работать над той стороной нашего бытия, которая не может быть объектом (не субъектом!) никакого позитивистского рассмотрения.

М.М. . То есть поскольку все, что в психике не может быть рассмотрено объективно и в той мере, в какой оно не может быть рассмотрено объективно, есть сознание?

А.П . Да, а также и то, что является нам вне сознания, но что, с введением категории "состояние сознания", может быть приурочено к сознанию в качестве категории его состояния.

М.М . Когда, идя от "сферы сознания" к "состоянию сознания", я сопоставляю два термина: "зрение" и рядом с ним как будто обозначающий то же самое — "осознание зрением", то я предполагаю, что осознание зримого есть, в свою очередь, "состояние сознания", не

являющееся содержанием зримого. Это означает, что в зримом я фиксирую то, что не является содержанием ни зримого, ни самого себя, но все время идет вместе с ними и все время ускользает, потому что если я снова в какой-то другой позиции попытаюсь зафиксировать то, что у меня ускользнуло в первой позиции, то я буду в "состоянии сознания", в которое все равно не будет входить содержание зримого, слышаемого, рефлекслируемого. Поэтому такие специфически психологические качества, как зрение и слух, будут

нами всегда отличаться от сознания.

А.П. . Совершенно верно. Будут нами отличаться от сознания как некоторые объектные точки психики.

М.М. . И в этом смысле мышление есть качество, а сознание не есть качество. То есть мы можем говорить так: чему-то могут приписываться качества сознания, но сознание не является качеством.

А.П. . Когда мы говорим о том, что "состояние сознания" по преимуществу не содержательно, то, говоря о тех психических процессах, которые являются объектом науки психологии и о которых мы говорим как об условных дубликатах сознания, и говоря о сознании как своего рода *универсальном дубликате* психических объектов и процессов, мы предполагаем, что "состояние сознания", как вводимая нами категория, *не содержательна* по преимуществу .
Соответствующие же психические

явления, служащие объектом науки психологии, содержательны, т.е. *могут* быть содержательны (возможно, что они могут быть и не содержательны), во всяком случае, они не являются несодержательными по преимуществу. Но на этом мы не можем закончить обсуждение проблемы содержательности "состояния сознания". Когда мы говорим о несодержательности "состояний сознания", то мы не имеем в виду оппозицию формы содержанию. "Состояния сознания" ни в какой мере не могут быть мыслимы как какие-то

формы, в которых это сознание могло бы содержательно реализоваться. Здесь несодержательность фигурирует как чисто негативное обстоятельство, и вот в связи с этим, а также в связи с последующим нашим рассуждением о структурах сознания, которые по преимуществу содержательны, я хочу сделать одно добавление. Дело в том, что "состояние сознания" может быть определенным образом приурочено к конкретному содержанию. Более того, в

принципе
возможна
классификация "состояний
сознания" (при невозможности
классификации "сферы сознания")
— классификация, которая может
носить и психологический и
логический характер, но вместе с
тем мы можем представить себе и
такую классификацию "состояний
сознания", которая носила бы
содержательный характер (т.е.
когда нам дано *первично*
определенное содержание, то
этому содержанию может
соответствовать определенное
"состояние сознания").

М.М . Этому содержанию мы приписываем свойства сознания, но само это свойство мы определяем независимо от содержания. Ведь так?

А.П . Может быть, и так. Мы только что приводили здесь пример. Мы считаем, что тому факту, что мы пытаемся понять сознание, этому факту соответствует ряд индивидуальных "состояний сознания", моего и моего оппонента. Но мы можем, безусловно, выявить и более

конкретное соответствие — мы можем вообще представить себе, что любое мыслимое содержание, скажем, содержание типа "все, что имеет место, имеет некоторый смысл", или "все, что имеет место, не имеет смысла", либо любое другое вычленяемое текстуально содержание мы можем соотносить с определенным "состоянием сознания" или с определенными "состояниями сознания". Речь здесь идет не о каких-то однозначных соотношениях — но о принципиальной возможности соотношения. Одному и тому же содержанию может

соответствовать несколько "состояний сознания", либо ряду содержаний может соотноситься одно "состояние сознания". Важно, что мы допускаем возможность такого соотнесения. Строго говоря, на эту идею интуитивно ориентируются психиатры последних 60-70 лет (поскольку, разумеется, они отвлекаются от этих категорий, недоступных неразвитому психиатрическому мышлению нашего времени), но в психиатрии это соотнесение всегда фигурирует однонаправленно, т.е. психиатр рассматривает какое-то конкретное содержание,

относящееся к поведению человека, к мышлению человека и *от него* идет к каким-то общим патопсихологическим характеристикам, связанным с сознанием. Мне кажется, что в метатеории сознания такое соотнесение должно быть всегда *обоюдным*, что такая соотнесенность существует, но мы не можем никогда с определенностью сказать, что такое-то содержание соотносится с каким-то одним состоянием или какое-то одно состояние соотносится с каким-то одним содержанием. Неопределенность

господствует всегда, когда речь идет о конкретизации состояний в смысле содержания или о конкретизации содержаний в смысле состояния. При этом я хотел бы оговорить еще одно обстоятельство чисто психологического свойства. Мы можем мыслить какие-то содержания (когда речь идет о "состояниях сознания") как *определенные типы* . То есть хотя мы говорим о "состояниях сознания" в смысле приуроченности к личности, к индивиду, и хотя мы их соотносим с содержанием, подчеркивая тот

факт, что сами они абсолютно несодержательны, но при этом всегда имеем в виду, что соотнесенность с личностью психических состояний (ориентированных на содержание) ни в какой мере не может говорить о соотнесенности с *"личностью"* этих содержаний. Сами по себе эти содержания, так сказать, абсолютно неличностны, и не только потому (как мы увидим в дальнейшем, когда речь пойдет о чисто содержательной категории "структура сознания"), что они могут до бесконечности повторяться, что они

антиисторичны, генетически не интерпретируемы, но еще и потому, что эти содержания *анонимны*, и поэтому могут нами трактоваться в лингвистической плоскости как, условно говоря, *типы текстов*. Это очень трудно понять — как потому, что чисто лингвистически такие конкретизации всегда кажутся в высшей степени чуждыми сознанию, так и потому, что мы вообще не привыкли думать таким образом.

М.М . Когда мы говорим, что "состояние сознания" приурочено к

какому-то содержанию или, наоборот, что такое-то содержание приурочено к "состоянию сознания", и говорим при этом, что несколько содержаний могут быть приурочены к одному "состоянию сознания" или, наоборот, несколько "состояний сознания" может быть приурочено к одному какому-то содержанию, то мы, собственно говоря, имеем в виду следующее: нам не важно различие в данном случае сознания или "состояния сознания" в пространстве и времени, нам не важно, дискретно или недискретно

в данном случае "состояние сознания".

А.П. . Нет, в какой-то мере это важно, поскольку все-таки "состояние сознания" конкретизируется в пространстве как "состояние сознания", приписываемое данной личности. И оно дискретно, как дискретна во времени сознательная жизнь личности.

М.М. . Совершенно верно. Но мы можем представить себе одно "состояние сознания", в котором

будут все содержания, или сознание одного, в котором будут все содержания или "состояния сознания" многих, в которых будет одно и то же содержание...

А.П. . Да, но последнее возможно только тогда, когда мы отправляемся в нашем рассуждении не от "состояния сознания", а от содержания, т.е. когда речь будет уже идти о структуре сознания.

М.М. . Нам фактически нужно определить "состояние сознания"

как формальное свойство, не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого содержания, которое всегда у человека есть. Само свойство сознания "имеется у содержания", если содержание "находится" в "состоянии сознания". Вот что мы хотим сказать. И тем самым мы уже вводим "состояние сознания" формально: "сознавать" означает "быть формой сознания" или, вернее сказать, "осознавать" значит "быть формой".

А.П. . Нечто вроде: осознавать — с таким уже более психолого-онтологическим оттенком — это значит, в известном смысле, "быть в состоянии осознавать".

М.М. . То есть быть формой для любого потенциального содержания. И, мне кажется, отправляясь от этого положения, мы можем ввести понятие "текста сознания", не боясь лингвистических и психологических аналогий и ассоциаций.

А.П. . Для большей корректности нашей беседы надо условиться о том, что отсутствие содержания тоже может явиться в некотором роде соотнесенным с определенным "состоянием сознания". А может и не явиться. Тут важна возможность. Определенное содержание мы оцениваем и позитивно и негативно. Мы уже не раз говорили об абсолютной независимости и равноценности негативного и позитивного случаев, когда речь идет о сознании. Когда содержание отмечено знаком минус, когда мы

говорим, что содержания *нет* , то мы также можем представить себе определенное "состояние сознания", ориентированное на это "нет" по отношению к содержанию. То есть мне представляется, что есть такие "состояния сознания", которым соответствует отсутствие какого-либо *осознаваемого содержания* . Это будет очень важно в дальнейшем.

М.М . Я возвращаюсь к вопросу о "тексте сознания" и пытаюсь его сформулировать так: содержание есть текст, текст есть содержание. Текст или содержание есть нечто

читаемое сознанием . Чтение текста и есть, в некотором роде, "состояние сознания". Но именно потому, что мы вводим понятие "состояние сознания" как определение или конкретизацию, относящуюся к чему-то бессодержательному, мы тем самым имеем в виду какую-то совершенно особую сторону текста. Какую же сторону текста мы имеем в виду? Мне кажется, что, собственно говоря, "состоянием сознания" является такое чтение текста сознания, или точнее, чтение такого текста сознания, который возникает в

акте самого чтения. То есть "состояние сознания" не есть чтение текста, который дан до или *независимо* от "состояния сознания". Само "состояние сознания" есть такая сторона (или свойство) текста, *которая* возникает, существует в акте самого чтения текста. Текст складывается чтением текста, и эта сторона текста или это свойство текста или такой текст есть *фактически* "состояние сознания", есть конечная, вспыхивающая связь или замыкание...

А.Посознающего с
осознаваемым.

М.М . Совершенно верно – какой-то ситуации "осознающего – осознаваемого", и то, что появляется в акте осознания этого что-то, и есть "состояние сознания". Поэтому если я под видом "состояния сознания" описываю такое свойство текста, то я заведомо ввожу понятие "состояния сознания" как понятие чего-то бессодержательного, хотя всегда связанного с каким-то

содержанием, — как с текстом, негативно или позитивно.

А.П . Но тогда мы неизбежно придем к противоречию с двумя такими, я бы сказал, фундаментальнейшими представлениями, скорее даже не современной науки, а современной культуры — это текст и информация. Винер (также как и Эшби) постоянно подчеркивает то обстоятельство, что понятие информации всегда предусматривает какую-то двуполюсность, т.е. информация существует только *одновременно*

на уровне отправителя и на уровне получателя, и текст тогда представляется какой-то определенной информативной длительностью. Мы же на этом этапе рассуждения целиком отвлекаемся от современного "культурного" представления об информации и тексте.

М.М . Если мы под свойством сознания текста понимаем свойство текста возникать и существовать в акте самого возникновения, то, вводя такое свойство, мы постфактум можем рассуждать о том, что в сознание

можно ввести тексты, которые информативны затем отличать текст от информации (как от того, что существует на двух полюсах, а не на одном) и т.д. Но сам факт, что мы постфактум можем рассуждать о таких вещах, говорит о том, что они не нужны, когда мы вводим "состояние сознания", ибо оно есть возможность интерпретации сознанием психики как самого себя.

А.П. . Они нам не нужны еще и по другой причине. Дело в том, что понятия "информация" и "текст"

психологически и научно ориентированы на коммуникацию. Текст в нашем понимании ориентирован прежде всего на аутокоммуникацию. Но, конечно, одно не исключает другого.

М.М. Безусловно, что на каком-то ином уровне возможна социология сознания или какой-то социологический ход в самой метатеории сознания, где сознание может быть интерпретировано как социально рожденный, социально возникший феномен. От такой возможности мы здесь специально отвлекаемся, потому что иначе

сознание нельзя было бы как-то объяснить, истолковать отдельно, обособленно от проблемы коммуникации. Но, тем не менее, мы отдаем себе отчет в том, что мы само сознание все же истолковываем как аутокоммуникацию по преимуществу.

А.П . Возьмем такой случай: у 20 человек мы наблюдаем "состояние сознания", которое *мы считаем* одним и тем же. Это наше право — каким-то образом навязывать *наши* рамки эмпирике. Так вот, имеется точка зрения, что если,

скажем, одно и то же "состояние сознания" имеется у 20 человек, то это *предполагает* определенную коммуникацию этих состояний в пространстве. Или если подойти к этой проблеме с другой стороны, то это будет предполагать определенную коммуникацию содержаний. Я категорически выступаю против такой постановки вопроса. Почему?

М.М . Прежде всего потому, что содержание не коммуницируется как *сознание*. *Сознание постоянно должно возникать* .

Коммуницируется нечто другое. А если нечто коммуницируется, то оно не сознание.

А.П. В данном случае нас вообще не интересует проблема *объективной коммуникации*, т.е. проблема, без которой не существует ни современное лингвистическое понимание текста, ни теория информации в целом.

М.М. Нас это не интересует потому, что мы осознаем, что когда что-то коммуницируется, то коммуницируется **вовсе не**

сознание, — сознание должно *постоянно* возникать.

А.П. Таким образом, возвращаясь к нашему пониманию текста, мы можем его сформулировать следующим образом: *текст* в нашем понимании применительно к метатеории сознания — *это некоторая длительность содержания, ориентированная на некоторое "состояние сознания"*. А последнее мы вводим вне какой-либо принципиальной оппозиции. "Состояние сознания" не противостоит тем содержаниям, соотнесенным с ним, о которых

шла речь до сих пор, такая оппозиция не имеет места.

Теперь перехожу к третьей основной категории в наших беседах, а именно к *"структуре сознания"*. Мне представляется, что "структура сознания" будет содержанием, абстрагированным от "состояния сознания", т.е. от того первоначального условия, которое мы ввели, когда вводили понятие "состояние сознания", а именно, что оно есть нечто, не существующее вне приуроченности к индивиду. О "структуре сознания" мы скажем:

это есть нечто, не могущее быть, принципиально не могущее существовать будучи приурочено к индивиду... Потому что имеет прежде всего сугубо содержательное существование, но опять-таки не в смысле противопоставления формы и содержания.

М.М . "Структура сознания" может быть названа содержанием и может быть названа формой; частично понятием "структура сознания" мы покрываем то, что традиционно во многих

философских течениях и школах называется "формой сознания".

А.П. Я предлагаю первую общую характеристику понятия "структура сознания"; "структура сознания" представляется мне каким-то чисто пространственным элементом; мы говорим, что сознание существует, т.е. мы представляем себе, что существует ряд совершенно конкретных явлений сознания. Допустим такой элементарный случай: несколько человек высказывают какую-то общую идею, чем дают нам возможность

обнаружить какие-то "одинаковые тексты". Мне кажется чрезвычайно существенным начинать с одинаковости, с повторяемости. Эти несколько человек могут жить одновременно или они могут жить в разные века или в разных тысячелетиях.

М.М . Можно сказать так: некоторое количество текстов прочитано с одинаковым сознанием.

А.П . Ну нет, я против.

М.М . Почему?

А.П . Потому что я начинаю, "не зная" о *собственно сознании* . Какие-то "тексты сознания" прочитаны в разное время и в разных местах.

М.М . Этим предполагается, что как факт сознания они одинаковы?

А.П . Мы позволим себе предположить, что это одно и то же, и вообще у нас нет оснований с точки зрения содержательного

подхода к тексту в этом сомневаться. У нас будут основания в этом сомневаться, если мы будем подходить к этой же проблеме на уровне психологии личности, и даже на уровне *нашего* представления о "состоянии сознания", но в данном случае мы от этого отвлекаемся. Мы не знаем, *кто* прочел, но мы знаем, *что* прочитано. Грубо говоря, мы встречаемся со случаем, когда "сознание *прочитало* сознание". Нам важно, *что* прочитало сознание и *что* прочитано. Тут предполагается и определенная длительность этого

содержания. И когда у нас есть ряд таких текстов, то мы можем сделать один элементарный, чисто бытовой вывод, что такого рода текст "вообще есть", — не то, что он возникает в разных местах, в разное время, а что "такой текст есть". Я говорю: "текст", а не "тексты", потому что если мы считаем их одинаковыми с точки зрения прокламированного нами подхода, то у нас нет основания говорить "тексты". Ведь математик не говорит "числа 5", но говорит "число 5", хотя оно может фигурировать в тысячах и миллионах случаев, связанных с

различными прагматическими, временно-пространственными ситуациями. Мы можем сказать: "вот, существует такой факт сознания" — мы предполагаем под фактом нечто содержательное. Но это еще не есть "структура сознания". Мы хотим, чтобы наше мышление привыкло к иному подходу к материалу сознания. Мы говорим, что нечто здесь существует, и на это существование длительности содержания сознания мы в каких-то случаях можем накладывать определенные рамки, т.е. в каком-то смысле мы можем говорить,

что существует определенный текст сознания, и, в то же время, если мы про какой-то текст сознания говорим, что он существует, у нас есть некоторые основания утверждать, скажем, что *в этом месте существует сознание* . Это во-первых. Что в этом месте не существует другого текста сознания — во-вторых. И что есть место, где этого текста сознания не существует — в-третьих.

М.М . Я бы добавил четвертое: и этот текст сознания *должен* существовать.

А.П. Мне кажется, что есть какие-то возможности дальнейших выводов из наших первых положений. Мы можем сказать, что эти содержательные акты сознания *дискретны* , что они дискретны не столько по отношению к *ничему* , т.е. к тому, где нет сознания, и не только по отношению к перебиву другими актами сознания, но что они дискретны к самим себе прежде всего. Когда мы говорим, что *есть* акт сознания, это не означает (как когда речь шла о "состоянии сознания") временно-

пространственной непрерывности, потому что когда он есть, то это не означает ничего более того, что "он есть". Под "есть" мы предполагаем, что он "есть" в данный момент, когда мы говорим, что он есть и что у нас нет основания полагать, чтобы в какое-нибудь другое время (когда об этом пойдет речь в нашем метарассуждении) его бы не было. Но мы не рассуждаем непрерывно и не осознаем непрерывно. Я полагаю, что дискретность своего сознательного существования мы произвольно накладываем на факт содержательности сознания.

Теперь возвращаемся к пространственной характеристике. Все то, что мы сейчас сказали, само по себе не говорит о том, что этот факт сознания *реально* существует в пространстве, но нам удобно говорить о нем как о "как бы существующем" в каком-то пространстве.

М.М . Само пространство может осознаваться как содержательное явление сознания. Содержательный факт или содержательный материал сознания есть некоторое пространственное расположение

самого материала сознания — не в том смысле, что сознание "в" пространстве, а в том, что само это сознание (как "структура сознания") есть определенное пространственное расположение относительно самого себя. Сама "структура сознания" есть определенная пространственная конфигурация. Она сама по себе есть некоторое пространство.

А.П. . И, наконец, последняя характеристика "факта" сознания. Можно сказать, что этим фактом могут быть структуры. Что это означает? Что он может обладать

определенной сложностью, т.е. он может содержать в себе известное разнообразие. Само существование факта, понятие о котором мы вводим, предполагает собой разнообразие сознания. Мы говорим: "где-то есть факт сознания", "где-то есть один факт сознания, а где-то совсем другой". Мне кажется, наши размышления о факте сознания сами по себе есть размышления о "структуре сознания". Он факт, пока мы не наделили его этим последним важным свойством, а именно, что этот факт сознания обладает внутренней сложностью в отличие

от однородности "состояния сознания".

М.М . И что он может быть расчленен в процессе метарассуждения. Причем в процессе метарассуждения он может быть расчленен иначе, чем он расчленяется в личностной, культурной, индивидуальной конкретизации, а также в любой другой — социальной, технологической, математической, лингвистической и т.д. И метарассуждение, расчленяющее материал "структуры сознания", будет предметно иным, потому что

оно есть некоторый самостоятельный предмет, и с некоторой точки зрения наше расчленение будет опосредствующим по отношению к другому расчленению, которое произвел сам человек, попадающий или попавший в ту или иную "структуру сознания".

А.П. . И мы в момент нашего метарассуждения о "структуре сознания" не имеем возможности оценивать метасознание с точки зрения применения к нему понятия структуры. Это очень важное обстоятельство. Мы можем

утверждать, что содержанию такого факта сознания, каким является в данный момент наша беседа о сознании, соответствует известное "состояние сознания", но мы не можем описывать этот факт, который мы сейчас эксплицируем в нашей работе, как какую-то определенную "структуру сознания".

М.М . Таким образом, когда мы рассуждаем о *нашем* понимании сознания, то сами не знаем, в какой "структуре сознания" мы находимся, и если бы мы знали, в какой "структуре сознания" мы

находимся, то тем самым мы автоматически находились бы уже в другой "структуре сознания", чем та, в которой мы излагаем нашу метатеорию сознания.

А.П. . Не говоря уже о том, что предметом нашего рассуждения здесь является "структура сознания" (как понятие метатеории), а не метаструктура сознания. Это тоже чрезвычайно важно.

М.М. . Я предлагаю вместо термина "факт сознания", когда мы

отличаем его от "структуры сознания", употреблять термин "случившееся сознание".

А.П . По-видимому, "случившееся сознание" реально не может быть нами в каждый момент схвачено в метарассуждении. И когда мы задаем вопрос, является ли указанное случившееся сознание содержательным сознанием, является ли оно "структурой сознания", то в данном случае отпадают ограничения, которые мы высказали вначале. В частности, отпадает ограничение "есть факт сознания или нет факта

сознания". Мы считаем, что "есть",
потому что мы сейчас в
некотором роде сопричастны
этому факту, но мы не можем
говорить о "структуре сознания",
когда мы говорим о факте
сознания, потому что "структура
сознания" обязательно
предполагает внешнюю и
внутреннюю расчлененность, а мы
неспособны, в силу известного
правила дополнительности в
наблюдении, одновременно
переживать факт сознания и как
структуру – может быть, мы
оказались уже в другой или в
третьей структуре. Или, может

быть, мы вообще вышли из области "структуры сознания" в область случившегося сознания, которое нами не может быть структурировано. Поэтому мы не можем сказать, что где существует факт, там существует "структура сознания", существует структурированный факт сознания, ибо мы не можем к каждому факту сознания прилагать интерпретацию структурированности. Мы лишь предполагаем, что содержательность сознания может выступать в качестве структур.

М.М . То есть мы рассуждаем примерно так: мы попали в "условия дополнительности" при наблюдении и тем не менее мы ищем какой-то способ объективного описания. Понятие "структуры сознания" есть то понятие, которое позволяет нам компромиссно в "условиях дополнительности" стать на путь объективного описания того, что мы в первых беседах договорились не считать объектом.

А.П. . Утверждая, что существуют какие-то "структуры сознания", и утверждая соответствие этих структур определенным конкретным текстам сознания, включая сюда вербальные, письменные и т.д., мы вместе с тем субъективно не можем сказать, идет ли речь о "структуре сознания". Я приведу такой пример: существует нечто, что мы называем "структурой сознания". Допустим, я предлагаю какой-то текст и говорю: "прошу вас считать этот текст «структурой сознания»". Скажем, я предлагаю: "мы осознаем то обстоятельство,

что мы когда-нибудь умрем, осознавая при этом и то обстоятельство, что мы не знаем, когда это случится, и осознание этого обстоятельства лишает первую его часть психологической достоверности". И в данном случае я говорю: "мы считаем это «структурой сознания»". Поскольку *мы* ввели понятие "структура сознания", это уже *наше* дело считать, *что* является "структурой сознания", а *что* не является. Но я при этом не могу утверждать, что я нахожусь в *этой* "структуре сознания". Я могу сказать это про другого

человека, но не могу сказать этого про себя. Не могу сказать этого про себя в двух смыслах: во-первых, потому что я тут же неизбежно перехожу в метаструктуру, которая не равна структуре. Это вообще есть уже что-то совершенно иное, чем мы здесь заниматься не будем. Это есть вторичное, третичное, четвертичное осознание сознания (и ему, очевидно, соответствует и особое "состояние сознания"). Во-вторых, здесь есть еще и имеющее отношение к этому вопросу, так сказать, "предметное" обстоятельство: я не

могу быть уверенным, что нахожусь именно в этой структуре, именно в силу того факта, что я сейчас осознаю нахождение именно в этой структуре. Поэтому эмпирическое утверждение о каком-то факте сознания, что он является "структурой сознания", может иметь место только в объективном плане. Ведь мы, в принципе, могли бы сказать, что может быть задан какой-то список "структур сознания", но мы не можем сказать в каждый данный момент, в какой части, в какой точке этого списка мы находимся. Но, тем не менее, список *есть* и в

нем есть какое-то количество (вероятно, очень большое) "структур сознания". Теперь возвращаемся опять к одной из первоначальных характеристик, связанных со "структурами сознания". Итак, какие-то факты мы можем рассматривать как разные "структуры сознания", какие-то факты — как относящиеся к одной "структуре сознания", какие-то факты — как не относящиеся к "структуре сознания" (если мы ставим вопрос в общей форме). Является ли *этот* факт сам по себе "структурой сознания" или нет? По-

видимому, мы можем иметь дело не только с разными структурами, но и с разными фактами сознания, разными в их отношении к структуре. То есть о каком-то факте мы можем сказать, что это "структура сознания", о другом — что это не "структура сознания", хотя последний в определенных прагматических ситуациях может фигурировать как "структура сознания". Это именно то, что ты предлагал называть псевдоструктурой сознания. Здесь, как об этом уже говорилось вначале, *невозможна теория* , т.е. мы не можем

заранее предсказать "структуру сознания", даже рассматривая при этом относительно большой текст. Мы можем этот текст определенным образом примитивизировать, дробить, членить. И мы можем сказать, что...

М.Мчто текст этот поддается описанию на уровне "структур сознания" или *что* в нем поддается такому описанию и *что* нет.

А.П. . Пожалуй, здесь важно, что этот список у нас *заранее* есть. Мы не знаем заранее все, что относится к "структуре сознания", но мы договорились о каких-то фактах, что они есть "структуры сознания", и в этом смысле мы могли бы позволить себе предположить, что некоторые факты мы можем представить себе в некоторых прагматических ситуациях играющими роль "структур сознания". Скажем, относительно приведенного выше примера ("человек смертен") я предполагаю, что это "структура сознания". Но я совершенно с

тобой согласен, когда ты говоришь, что понятие "человек" не является "структурой сознания", – оно является фактом сознания, но оно не является фактом, который будет давать нам при многочисленном повторении во времени и пространстве основание считать себя *одним и тем же*, т.е. считать себя "структурой сознания". Я беру только этот признак. Он, собственно, даже может не быть одним и тем же фактом сознания. Мы его называем одним и тем же *фактом* сознания исключительно в силу

однозначности его лингвистической обозначенности (когда такие тексты оказываются в пределах одного и того же естественного языка).

М.М . То есть если мы говорим, что существует "структура сознания" в применении к "человеку" (в нашем примере), то мы имеем в виду, что человек является "структурой сознания" лишь как набор признаков или как содержание типа "человек смертен".

А.П . Мы можем также сказать, что этот факт имеет отношение к "структуре сознания", поэтому мы его и называем псевдоструктурой сознания. Возьмем, наконец, третий факт сознания в нашем примере – "Я", его еще труднее объективно классифицировать с точки зрения сознания, ибо признаки "Я" относятся к совершенно другой плоскости, чем признаки "человека", не говоря уже о плоскости, в которой фигурирует структура "человек смертен".

М.М . "Человек" или "человек смертен" фигурирует на уровне "структур сознания", а признаки "Я" фигурируют на уровне вторичных образований сознания, т.е. тех, которые конструируются из материалов первичных, а первичным является "структура сознания".

А.П . И когда человек говорит: "мое "Я" этому чуждо", — он использует некоторые псевдоструктуры сознания, потому что *"Я" не существует в смысле структуры сознания* . Но здесь

чрезвычайно важно, что "Я" соответствует определенному "состоянию сознания". Я напоминаю при этом, что "состояние сознания" не обязательно должно соответствовать "структуре сознания" (оно может вообще не соответствовать сознанию). Оно может соответствовать псевдоструктуре сознания, или не-структуре сознания, или факту сознания, или *ничему*.

М.М . Но мы условимся считать, что любым образованиям сознания не могут быть обратно

соотнесены "состояния сознания".
Даже если мы рассматриваем
конструкцию "Я" как иллюзорную
по отношению к материалу,
заданному "структурой сознания",
то сама эта иллюзорная
конструкция *имплицитно*
определенное "состояние
сознания".

А.П. . Мы договорились, что
эмпирически найденный факт
сознания мы в общем случае не
можем однозначно соотносить со
"структурой сознания". Мы не
можем также и само наше
метарассуждение соотнести со

"структурой сознания". Но каждый этап нашего метарассуждения является, с одной стороны, фактом сознания, а с другой, что особенно важно, соответствует определенным "состояниям сознания". Таким образом, становится возможным представление о своего рода однонаправленной семиотической связи; "структуры сознания", будущие структуры, не-структуры, отсутствия структур или отсутствия фактов на данном этапе нашего метарассуждения могут полагаться *знаками состояния сознания* . Но не

наоборот: мы не можем идти от "состояния сознания" к содержательности сознания.

М.М . Поскольку содержательность мы рассматриваем как постоянную возможность "состояния сознания".

А.П . Мы можем представить себе семиотическую классификацию сознания: что-то в сознании мы могли бы полагать знаком чего-то другого. В частности, внутри "структуры сознания" можно

вычленив какой-то атомарный факт, который, будучи нами воспринят отдельно, будет фигурировать как знак этой структуры. Но и тут не будет однозначной связи. Тем не менее мы можем утверждать о какой-то определенной семиотической связи, так же как в случае соотнесения атомарных фактов, составленных из них структур и неструктурных атомарных фактов, к определенным "состояниям сознания", как знаков — к обозначаемым.

Теперь я перехожу к прагматической стороне рассмотрения "структуры сознания". Мы привыкли полагать все мыслимое генерацией нашей психики. Но здесь нас этот вопрос по существу интересовать не может, поскольку мы условились, что психикой заниматься не будем, т.е., если будет предложена идея о том, что психика генерирует нечто относящееся к сознанию, то мы не можем с этой идеей спорить, потому что мы не занимаемся психикой, — мы занимаемся *только сознанием* . Но если мы отказываемся от

гипотезы психического субстрата сознания (поскольку в нашем рассмотрении она не фигурирует), то мы обязаны отказаться и от тех прагматических навыков и эстетических образов, которые связаны с идеей генерации, и прежде всего от одного пространственного образа, который присутствует почти во всех текстах, где соотносится человек и какой-то акт сознания. Человек включает факт сознания в какую-то пространственную физическую (т.е. на самом деле "псевдофизическую") сферу своего "я". Он говорит: "у меня

родилась мысль", "я нечто придумал", "в моей голове возникла идея". Нам было бы интересно, поскольку мы отказываемся от идеи генерации, предложить своего рода инверсивный "антиобраз". Если мы будем говорить не "у меня возникла идея", а "я возник в идее", не "я придумал нечто", а "я попал в нечто", "я оказался в мысли о чем-то", "я оказался внутри какого-то факта сознания", то это может "эстетически" помочь привычке к другому подходу, помочь чувственно воспринять мыслительные конструкции, к

которым мы хотим в этой беседе себя приучить интеллектуально, помочь развитию новых рефлексивных процедур. Поскольку мы исходим из факта сознания, как в некотором роде "топологического понятия", понятия, связанного с местом и пространством, поскольку мы можем представить себе психику как существующую "отдельно" (я полагаю, никто не станет спорить с тем *психологическим* фактом, что психики дискретны – психика "моя", "другого человека" и т.д.), как оказывающуюся внутри каких-то фактов или "структур сознания".

Но это опять-таки предполагает, что психики могут оказаться и вне "структур сознания" вообще. Данная психика может быть в нескольких "структурах сознания", может быть в одной "структуре сознания" или в другой "структуре сознания". Естественно, все это имеет смысл только при попытке объективного подхода.

М.М . В проблеме "структуры сознания", в проблеме разъяснения того, что такое "структура сознания", можно идти от одной детали нашего истолкования "состояния

сознания". "Состоянием сознания" можно называть то, что *"интерпретировано"* и *"дано как присутствие"*, т.е., иначе говоря, "состояние сознания" может рассматриваться как продукт интерпретации или переживания сознанием индивидуальных психических механизмов. Или, употребляя другое эквивалентное этому выражение: сознание может "захватываться" этими механизмами. Феноменологически же проявление сознания можно интерпретировать как *восполнение* знания о психике. Объект и субъект тогда будут

существовать лишь как разные случаи интерпретации сознанием этих психических механизмов.

А.П. . А можем ли мы считать оппозицию "объект – субъект" "структурой сознания"?

М.М. . Безусловно. С этой точки зрения сама оппозиция "объект – субъект" может быть нами разъяснена как одна из "структур сознания". И в смысле утверждения о том, что объект и субъект существуют лишь как интерпретации сознанием

психических механизмов, может быть рассмотрена не только проблема сознания, но и проблема бессознательного... И тогда бессознательное будет выступать как *исполнение сознания* в другом (в данном случае психофизиологическом) материале. И в связи с этим опять возвращаюсь к тому, о чем уже говорили: сознание есть такой текст, который возникает актом чтения этого текста, который сам себя обозначает, который отсылает к самому себе. Эта самоотсылка снова становится текстом до бесконечности. И

отсюда – переход к "структуре сознания". "Структура сознания" – то содержательное, устойчивое расположение "места сознания", которое обнаруживается в связи с "состояниями сознания", с *точки зрения сферы сознания* . То есть если мы взглянем на "состояние сознания" со стороны "сферы сознания", то мы в "состояниях сознания" можем увидеть, вычленишь, выявить "структуры сознания". К этим "структурам сознания" применимо все то, что ты выше говорил, что они могут быть, могут не быть и т.д. "Структуры сознания" дискретны в

пространстве и недискретны во времени, в отличие от декартовой топологии пространства. "Структура сознания" есть фактически внеличное, квазипредметное состояние бытия. Я уже перехожу на тот уровень анализа, который у нас до сих пор отсутствовал, а именно, сопоставительного анализа "структуры сознания" с бытием. Фактически "структура сознания" есть некоторое "заделывание дыр бытия", "дыр", оставляемых причинностно-следственными агрегатами. В этой квазипредметно

структурированной "дыре"
(которая другой структуры не
имеет, потому что она дыра) есть
целостные "структуры сознания".

А.П. Это образ?

М.М. Не совсем. Мне здесь важно
подчеркнуть следующую мысль,
касающуюся того, как живут и
существуют "структуры сознания",
— мысль, касающаяся способа
бытия, жизни "структуры
сознания". "Структура сознания"
рассматривается нами как нечто
такое, к чему не применимо

понятие возникновения, уничтожения, — "структуры сознания" не возникают и не уничтожаются; ее может не быть в том или другом месте, или вообще может не быть той или другой "структуры сознания". Это так. Но если она есть, то мы не можем уже говорить о том, что она возникла, или о том, что она уничтожилась. Мы можем говорить, что *сознание ушло* из какой-то "структуры сознания", покинуло эту "структуру сознания", и может быть, мы *это* сознание засечем потом в какой-нибудь другой "структуре сознания", но

мы ничего не говорим о судьбе предшествующей ей или другой "структуры сознания", из которой ушло сознание или которая была покинута сознанием. Кстати говоря, раз мы строим метатеорию сознания с учетом условий дополнительности наблюдения, то мы здесь должны говорить лишь о *новом* сознательном опыте, а не о рождении и уничтожении "структуры сознания". Фактически говоря, мы "структуру сознания" должны рассматривать в виде некой исконно-заданной и, может быть, даже ограниченной

конечным по своему
классификационному ряду
материалом, который мы "берем
в займы" и здесь разрабатываем
(под "мы" я имею в виду
технический механизм нашей
работы). Мы богаты чем-то
взятым в займы. Скажем, на этом
взятом в займы мы строим
конструкцию "Я". На этом взятом
в займы мы строим мифологию и
т.д. Так вот, сознание может
покидать мифологическую
систему, научную систему или
даже языковую систему. И,
продолжая это рассуждение,
можно будет говорить о

следующем, чтобы пояснить такой метатеоретический, методологический характер самого этого понятия "структуры сознания", – например, сопоставив "структуру сознания" с конструкциями типа "Я". Мне кажется, в этом типе имеются конструкции, которые, пожалуй, с точки зрения метода более приближаются к идеологическим конструкциям. Они, если их рассматривать в их отношении к "структуре сознания", находятся как бы на одном уровне, равноправны между собой, и потому схожи со "структурами

сознания". Они все в отношении к "структуре сознания" являются *псевдоструктурами* , являются производными, вторичными явлениями. Так, если идти от "Я" или идеологических конструкций к этим "структурам сознания", то они являются конечными, неразложимыми феноменами, конечными пунктами отсылки. А если идти к "структурам сознания" от нашего символического аппарата, то эти структуры являются квазипредметными образованиями, представляющими собой элемент нашего обобщенного детерминистского

объективного описания, которое
дает нам предметы и содержание
отсчета. Я подчеркиваю:
содержание отсчета , чтобы
напомнить, что само "состояние
сознания" как таковое вводилось
нами как нечто
бессодержательное, в отличие от
"структуры сознания". Так вот, это
обобщенное объективное
описание дает нам
содержательные предметы,
идеальные объекты мотивации,
счет вторичных процессов, т.е.
саму работу, всегда
совершающуюся во вторичных
процессах, все развертывание,

которое индивидуальный психический механизм совершает с материалом сознания, когда этот механизм в нем находится.

+++